
فکرِ اقبال کا المیہ

ڈاکٹر صلاح الدین درویش

مصنف کی دیگر کتب

اُردو افسانے کے جنسی رجحانات	نگارشات، لاہور 1999ء
تیسری دنیا کا فلسفہ افکار	تخلیقات، لاہور 2001ء
جدید ادبی تحریکوں کا زوال	گندھارا، راولپنڈی 2002ء
انسان دوستی، نظریہ اور تحریک	پورب اکیڈمی، اسلام آباد 2007ء
انسان، کائنات اور سماج: جدید مادیت پسند تفہیم	بیکن بکس، ملتان 2011
ادب اور مادیت	زیرِ طبع

فہرست

چند باتیں 7

پہلا حصہ 11

فکرِ اقبال کا المیہ

(نقد و نظر بحوالہ اُردو کلامِ اقبال)

دوسرا حصہ 87

فکرِ اقبال کا المیہ

(نقد و نظر بحوالہ تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ)

چند باتیں

منبر پر بیٹھے مولوی سے لے کر جمہوریت پسند روشن خیال دانشوروں تک اور اعتدال پسند مفکرین سے لے کر مارکسی انقلابیوں تک مجھے ایک بات ہمیشہ سے حیران اور پریشان رکھتی تھی کہ یہ تمام مکتبہ ہائے فکر کے لوگ نظریاتی سطح پر ایک دوسرے کے مخالف ہونے کے باوجود بیک وقت اقبال کی تائید کیسے کر لیتے ہیں؟ اقبال سب کے لیے اس قدر قابل قبول کیوں ہیں؟ میں سوچتا تھا کہ یا تو اقبال کی فکر میں ایسی ہمہ گیریت ہوگی کہ سب لوگ اختلافات کے باوجود اقبال کی فکری مرکزیت سے ہم آہنگ رہے یا پھر فکرِ اقبال کے مختلف اجزا کو اپنے نظریات کی تائید میں بہ سہولت دستیاب سند کے طور پر استعمال کرنے کی روش اختیار کی گئی ہے۔ مادیت پسند روایت کے حوالے سے جب میں نے ایک سلسلہ مضامین شروع کیا تو میرا دھیان مسلسل فکرِ اقبال کی روحانیت پسند روایت کی طرف بھی لگا رہا۔ چنانچہ 2004ء سے لے کر 2006ء تک ایک تسلسل کے ساتھ جب بھی وقت ملتا اقبال کے اردو کلام اور خطبات کا مطالعہ شروع کر دیتا۔ اس دوران اہم ترین نکات یہ سوچ کر نوٹ کرتا رہا کہ فکرِ اقبال کو ان کی شاعری اور نثر کے حوالے سے مربوط کرنے کی کوشش کر سکوں۔ اس کوشش میں جب کامیابی کے کچھ آثار نمایاں ہونے لگے تو میں نے اپنے مادیت پسند افکار کی روشنی میں تمدنِ جدید کے مسائل اور ان کے حل کی خواہش کے پیشِ نظر تقابلی مطالعے کی

ایک صورت پیدا کرنے کے لیے اقبال پر کھل کر لکھنے کا ارادہ کر لیا۔ سال 2006ء کے آخر میں مَیں نے اقبال پر اُن کے اردو کلام کے حوالے سے ایک طویل مضمون تحریر کیا۔

اِس مضمون کی تکمیل نے مجھے یہ بات کہنے کا حوصلہ دیا کہ خصوصاً روشن خیال، اعتدال پسند، جمہوریت نواز، ترقی پسند اور مادیت پسند اشتراکی خیالات کے حامل حلقے فکرِ اقبال کی مربوط تفہیم کے بغیر ہی اپنی اپنی نظریاتی تشہیر کے لیے فکرِ اقبال کے مختلف گوشوں کو اپنی اپنی پسند اور ترجیح کے مطابق استعمال کر رہے ہیں۔ اسے مذکورہ مادیت پسندوں کی روحانی خودفریبی کے سوا کیا نام دیا جا سکتا ہے؟

فکرِ اقبال کا دوسرا اہم ماخذ اقبال کے خطباتِ مدراس پر مشتمل کتاب ''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ'' ہے۔ اس موضوع پر انتقاد بہت احتیاط کا متقاضی تھا۔ ان خطبات پر ہونے والے تحقیقی و تنقیدی کام کے مطالعہ کے بعد میرے لیے ایک اور بھی دشواری تھی کہ اس حوالے سے تحقیقی و تنقیدی مقالہ جات میں اقبال کے فلسفیانہ افکار پر مشتمل اس کتاب کو ایک مذہبی کتاب کے طور پر دیکھنے اور پرکھنے کی کوشش کی گئی تھی جبکہ خود اقبال نے اپنی اِس کتاب کے دیباچے میں خطبات کے مندرجات کو پوری آزادی کے ساتھ قابلِ تنقید اور قابلِ گرفت قرار دیا تھا۔ سچی بات تو یہ ہے کہ اقبال کے دیباچے نے مجھے پوری آزادی کے ساتھ خطبات پر تنقیدی بحث کا موقع فراہم کیا۔ میں حلقہ اربابِ ذوق اسلام آباد اور اس کے سیکرٹری منظر نقوی کا تہہ دل سے مشکور ہوں کہ انہوں

نے خطبات اقبال کے حوالے سے میرے مضامین پر بحث وتنقید کے لیے اجلاسوں میں خاص اہتمام کیا۔ حلقے کے تمام شاعر، ادیب اور دانشور احباب کا احسان مند ہوں کہ انہوں نے پوری آزادی اور صحت کے ساتھ میرے مضامین پر بحث میں حصہ لیا۔ یوں جون 2008ء میں میرا خطبات پر کام بھی مکمل ہوگیا۔

میرے ذہنی ارتقا کے شریک کار ڈاکٹر روشِ ندیم کا میں بے حد ممنون ہوں جو اس کتاب سے متعلق فکری وموضوعاتی مباحث کی خواندگی و جملہ اصلاح اور متن کی معنوی واسلوبیاتی ترتیب میں میرے ہمقدم ورہنما رہے۔

یہ کتاب اقبال شکنی کے لیے نہیں بلکہ اقبال فہمی کے لیے تحریر کی گئی ہے۔ اگر کہیں اقبال شکنی کا تاثر نمایاں ہوتا ہو تو اِسے میرے اسلوب کی کوتاہی سمجھ کر نظرانداز کر دیا جائے۔ مجھے اختلاف کی جرأت اقبال نے دی ہے اقبالیوں نے نہیں۔

ڈاکٹر صلاح الدین درویش
شعبۂ اردو
ایف جی کالج برائے طلباء، H-9
اسلام آباد
فون: 0333-5132942

اجازت نامہ

''یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور و فکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں۔ جیسے جیسے جہانِ علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں، کتنے ہی اور، اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض بہرحال یہ ہے کہ فکرِ انسان کی نشو و نما پر با احتیاط نظر رکھیں اور اِس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں۔''

محمد اقبال

(دیباچہ: تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ)

پہلا حصہ

فکرِ اقبال کا المیہ

(نقد و نظر بحوالہ اُردو کلامِ اقبال)

۱

ڈاکٹر علامہ محمد اقبال 20 ویں صدی کے خوش قسمت ترین شاعر ہیں کہ جن کو عالمی سطح پر پذیرائی حاصل ہوئی۔ اقبال کی شاعری کے عروج کا عہد نوآبادیاتی نظام کے خلاف جدوجہد کا نقطۂ عروج بھی ہے۔ قدیم نوآبادیاتی عہد کا تجارتی سرمایہ جو منڈیوں کی تلاش، حصول اور قبضے تک محدود تھا، یورپ میں جال کی طرح پھیلتی ہوئی صنعت کاری کے باعث صنعتی سرمائے میں تبدیل ہوتا چلا گیا۔ صنعتی سرمائے کے حصول کے لئے جب منڈیوں پر عسکری قبضہ بہت مہنگا پڑنے لگا تو اس کے بجائے صنعتی سرمایہ دار نے ضروری سمجھا کہ منڈیوں پر سیاسی انتظام کے ذریعے گرفت رکھی جائے۔ نوآبادیات کے پاس آزادیوں کے بعد بھی عالمی منڈی میں بیچنے کے لئے کچھ نہ تھا۔ پس نوآزاد ریاستوں کے لئے ضروری تھا کہ نوآبادیاتی عہد کے انفراسٹرکچر کی بنیاد پر کسی نہ کسی طور پر کام چلتا رہے، بڑی سطح پر ہر وہ صنعت کاری جو 20 ویں صدی کے آغاز تک پورے یورپ اور امریکہ کو اپنے پاؤں پر کھڑا کر چکی تھی، اُس کے ساتھ مقابلہ کرنے کی سکت نوآزاد ریاستوں میں بالکل نہ تھی۔ نئی صدی کے آغاز کے ساتھ ہی یورپ اور امریکہ کی پولیٹکل سٹریٹجی کے تابع رہ کر حصہ دار بننا نوآبادیات کا نوشتۂ دیوار بن چکا تھا۔ اس بات نے

علامہ اقبال کی فکر میں شدید ردعمل پیدا کیا۔ عالمی سرمایہ دارانہ انقلاب کی روح وہ تمدن تھا کہ جس کی بنیاد میں سائنسی علوم کی ترقی اور ٹیکنالوجی نے اہم ترین کردار ادا کیا تھا اور یہ انقلاب بھی اچانک نمودار نہیں ہوگیا تھا بلکہ اس کے پیچھے یورپی احیائے علوم کی تحریک سے لے کر 19 ویں صدی کے آغاز تک کم وبیش چار سو سال کا عرصہ نتائج کا حتمی ذمہ دار تھا۔

چودھویں صدی عیسوی میں احیائے علوم کی تحریک کا آغاز قدیم کلیسائی عہد کے انسانی سماج پر اثرات اور نتائج کا ازالہ اور خاتمہ تھا۔ پس اس تحریک نے اُس قدیم یونانی علمی اور فکری روایت کی طرف مراجعت کی جسے کلیسائی نظام نے کفر اور الحاد سے موسوم کیا ہوا تھا۔ پیٹرارک اور بوکاشیو جیسے جواں ہمت دانشوروں نے قدیم یونانی فلاسفہ کی کتابوں کو جمع کیا، لائبریریاں بنائیں، تراجم کرائے، بحث و مباحثے کیے، دوستوں کے حلقہ اثر کو وسیع کیا اور دیکھتے ہی دیکھتے پندرھویں صدی کے آغاز تک انسان کی فکری، فنی اور تخلیقی جہتوں کے نئے سوتے پھوٹنے لگے۔ قدیم یونان کے فکری اور تعقل پسند روایت کے احیاء نے اٹلی کو یورپ کا علمی، فکری اور تہذیبی سطح پر ایک اہم ترین مرکز بنا دیا۔ رفتہ رفتہ ایک نئے انسان کا تصور اُبھرنے لگا کہ جس نے کلیسائی نظامِ فکر کی اپروچ کے متوازی اپنی حیثیت، مقام، مرتبے، صلاحیت، توانائی، اہلیت اور شعور کو خود متعین کیا۔ خیر اور شر کیا ہے؟ اب یہ اُس کے اپنے ارادے اور انتخاب کا معاملہ بن گیا۔ ہدایت کے وہ مسلمہ اصول جسے کلیسائی نظام کی چھتری تلے تہذیب وتمدن کی بنیاد بنایا گیا تھا، نئے انسان نے نئے انسانی تمدن کی داغ بیل ڈالنے کے لئے ان کے متوازی سیاسی، سماجی اور معاشی سطح پر اپنی عقل اور شعور کے مطابق نئے اصولوں کو بتدریج خود متعین کرنے،

اُنہیں توڑنے، پھر بدلنے اور پھر بنانے کا ارتقائی اصول سیکھ لیا۔

فکرِ انسان جب اعتقادی متعینات و مسلمات سے آزاد ہو گئی تو گویا فرد کی شخصیت اور اُس کا کردار بھی آزاد ہوتا چلا گیا۔ وہ اپنے سیاہ و سفید اور نتائج کا بھی تنہا ذمہ دار بنتا چلا گیا۔ تہذیب کے جکڑ بند روایتی نظام اور اُس کی اجتماعیت کو اِس سے شدید دھچکا پہنچا لیکن شاعروں، ادیبوں، فن کاروں، ہنرمندوں، سرمایہ داروں، سیاست دانوں، دانش وروں اور سائنس دانوں کے انفرادی کاموں نے یورپ میں انسانی بیداری کی ایک نئی لہر دوڑا دی۔ گویا قدیم یونان کی فکری روایت کی طرف مراجعت نے نئے انسان کو حقیقی فکری روایت کے ساتھ جوڑا اور پھر اسی کی بنیاد پر انسانیت کو ترقی کے اگلے مرحلے میں داخل کر دیا۔ اس انسان کو کسی نامعلوم باطنی ترقی سے کوئی دلچسپی نہ تھی کیونکہ وہ باطنی ترقی کے نام پر صدہا سال سے مسلسل دھوکے میں رکھا گیا تھا۔ باطنی ترقی کی تعلیم نے اُس کے مادی، تمدنی مظاہر کو پھپھوندی لگا دی اور اُس کے جمالیاتی ذوق کو جامد اور پست کر دیا تھا۔ گبرٹی، ڈوناٹیلو، لیونارڈو اور مائیکل انجیلو جیسے مصوروں اور سنگ تراشوں نے کلیسائی طرز کے بھدے گوتھک آرٹ کے مقابلے میں اپنے اختراعی ذہنوں اور تخلیقی صلاحیتوں کے ذریعے حُسن و جمال کی ایک نئی دنیا سے انسانیت کو متعارف کرایا۔ اِس آرٹ کو ترقی دینے والوں میں بینکار، صنعت کار، تاجر، سرمایہ کار، بلدیہ کے اراکین اور بعض اہلِ کلیسا بھی شامل تھے۔ غرض نشاۃ الثانیہ کی اس لہر نے تمام بڑے طبقات کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا۔ دوسری طرف عالمی سرمائے کے ارتکاز کے حصول کی خواہش نے مشرقی اقوام کی جانب پُرخطر بحری مہمات کو مہمیز دی، تجارت کے لیے نئے راستے دریافت ہونے لگے۔ دولت کی نئی چمک دمک نے عقائد کی رسی کو مزید ڈھیلا کر دیا اور

اٹلی سمیت یورپ کے دیگر ممالک کو ہندیوں، چینیوں، یہودیوں اور مسلمانوں کے ساتھ تجارت میں کوئی بھی نادیدہ رکاوٹ محسوس نہ ہوئی۔ سولہویں صدی تک آتے آتے فرانس، جرمنی، ہالینڈ اور سپین میں بھی نشاۃ الثانیہ کے علمی، فکری اور تمدنی فوائد کے ساتھ ساتھ صنعت وحرفت کے پھیلاؤ، تجارت، بنکوں اور نئی مالیاتی پالیسیوں کے ذریعے تجارتی و مالیاتی کمپنیوں کو زبردست فروغ حاصل ہونے لگا۔ جب کہ دوسری طرف اپنے اپنے مفادات کے حصول کے لئے تاجروں، صنعت کاروں، ہنرمندوں، پیشہ ور افراد، منتظمین اور مختلف شعبوں سے تعلق رکھنے والے کاریگر مزدوروں کی گلڈز (انجمنیں) بننے لگیں۔ انہی گلڈز ہی کے ذریعے جمہوری حقوق کا تصور بھی رفتہ رفتہ اجاگر ہونے لگا۔ نیا اشرافیہ طبقہ جو گلڈز کے سیاسی اراکین پر مشتمل تھا اُس نے جاگیرداری اشرافیہ کی جگہ لینا شروع کر دی۔

چھوٹے طبقات سے تعلق رکھنے والی مزدور انجمنوں کو شروع میں کسی قسم کے کوئی سیاسی حقوق حاصل نہ تھے۔ مزدوروں اور اُن کی تنظیموں پر پابندیاں لگتی رہیں لیکن یہ دونوں چونکہ سرمایہ داری نظام کا بنیادی حصہ تھے لہٰذا اُنہیں بہت عرصہ تک نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ چنانچہ فلورنس میں چودھویں صدی کے آخر تک اُن کو بھی ووٹ کا حق حاصل ہو گیا۔ اسی کی تقلید آئندہ سو سالوں میں کسی نہ کسی طور پر باقی یورپ کے میں بھی ہونے لگی تاہم غلاموں کے حقوق تو کیا اُن کی انسانی حیثیت کا تعین بھی بہت بعد میں کہیں جا کر ہوا۔

17 ویں صدی عیسوی میں اٹھارویں صدی کے صنعتی سرمایہ دارانہ انقلاب کی بھرپور تیاری ہو چکی تھی۔ بادشاہوں اور جاگیرداری نظام میں نئے سرمایہ دار گروہوں،

اُن کی جماعتوں اور تنظیموں نے گہرے شگاف ڈال دیے تھے۔ نیا سرمایہ دارانہ سیاسی نظام اپنے پَر کھول چکا تھا۔ اُس کی اقتدار میں شرکت ایک نئے نظامِ ریاست کی داغ بیل ڈال رہی تھی۔ اِسی کے بڑھتے ہوئے عالمی رسوخ کے باعث نوآبادیات کی تلاش اور پھر اُن پر براہ راست قبضے کو مہمیز ملی۔ پہلی اور دوسری عالمگیر جنگ دراصل سرمایہ داری نظام پر غلبے کے لیے یورپی اقوام کے درمیان چھڑی۔ نشاۃ الثانیہ یا تحریک احیائے علوم سے لے کر 20 ویں صدی کے آغاز تک مشرقی اقوام کی علمی، فکری، سیاسی، معاشی اور عسکری ساکھ کم و بیش ختم ہو چکی تھی، مشرق کی بیداری کا سورج اس پورے عرصے میں غروب ہو چکا تھا۔ اُن کے علوم وفنون، فکر، فلسفے اور تمدن کی روایات متروک ہو چکی تھیں۔ اس پورے عرصے کے دوران مشرقی اقوام اُس جدید تمدن کو استوار کرنے میں بُری طرح ناکام رہیں جس کی بنیاد یورپ میں سائنسی علوم کے فروغ، ٹیکنالوجی اور صنعتی انقلاب کے ذریعے رکھی جا چکی تھی۔ روایتی اور فرسودہ نظامِ معیشت کسی قدر تجارتی سرمائے کے حصول کے لیے کارگر ہو سکتا تھا لیکن صنعتی سرمائے کے حصول کے لیے اِس میں رتی بھر گنجائش نہ تھی۔ یہ مرحلہ صنعت کاری (Industrialization) کے بغیر ناممکن تھا۔ جب کہ مشرق دستکاری کی سطح سے ابھی نہ اٹھا تھا۔ پس یہاں سے خام مال کے حصول کے لیے یورپی اقوام کا آپس میں جنگ کرنا ایک تاریخی نتیجہ تھا۔ خود مشرقی ریاستوں کے لیے بھی اس کے سوا کوئی چارہ کار نہ رہ گیا تھا کہ وہ اپنی گرتی ہوئی معاشی ساکھ کو سنبھالا دینے کے لئے یورپی تجارتی کمپنیوں کے ساتھ تجارتی معاہدے نہ کرتیں۔ چنانچہ صنعتی سرمایہ مزید وسعت اختیار کرنے لگا اور تجارتی دلالی میں مشرقی اقوام کی ریاستوں کو جو کچھ ملا اُس سے کہیں زیادہ ادا کرنا پڑا۔ وہ سیاسی گروہ اور افراد جو اس

تجارتی دلالی سے منہ کالا نہیں کرنا چاہتے تھے وہ بھی سرمائے کی حقیقی طاقت یعنی سائنس اور ٹیکنالوجی سے محروم تھے۔ چنانچہ نسل، زبان، خطے، خاندان، مذہب اور عقیدے کے امتیاز اور افتخار کی بنیاد پر معاشی استحقاق قائم کرنے کے لیے اُٹھے اور بہت جلد اپنوں اور غیروں کی سازشوں، کوتاہ ہمتی، بے خبری، دھوکے، فریب اور طاقت کے غلط اندازوں کا شکار ہو کر مشرق کی تاریخ میں ہیرو قرار پائے۔

مغربی سرمایہ داری نظام کی پرکار جس نقطہ پر رکھی جاتی ہے وہ سرمایہ ہے، صرف اسی کے گرد انسانیت، مساوات، جمہوریت، انسانی حقوق، تعلیم، روزگار، صحت، رہائش، تجربہ گاہیں، سکول، کالج، یونیورسٹیاں، سڑکیں، عمارات، شہری زندگی، قوانین، رسائل، کتب، فلسفہ، تمدنی مظاہر سے لے کر تہذیب تک کا دائرہ تشکیل پاتا ہے۔ دنیاوی ترقی، آسودگی، مسّرت، محنت، جدوجہد، اختراع، تخلیق، سیاست، معیشت اور انتظام و انصرام سے متعلق امور اور اخلاقی اقدار کی نشوونما سب کا بنیادی محرک سرمایہ ہے۔ انسان ہی چونکہ اس تمام تر عمل کا ذمہ دار ہے یہی وجہ ہے کہ نفرت، انتقام، حسد اور لالچ جیسے امراض بھی اسی کی کوکھ سے جنم لیتے ہیں۔ دنیاوی اور مادی ترقی انسان کے لیے دیوتاؤں نے آسمان سے نازل نہیں کی یہی وجہ ہے کہ انسان ہی اس بات کا ذمہ دار ہے کہ وہ روایات، اقدار، اخلاقیات اور قوانین کی تشکیل بھی خود کرے۔ انسان اور اُس کا اپنا بنایا ہوا مادی تمدن ہمیشہ ارتقاء پذیر رہتا ہے۔ لہٰذا اِس تمدن سے متعلق وہ حتمی اور آفاقی اصول بھی دریافت نہیں کر سکتا۔ جیسے جیسے مادی تمدن کے مظاہر بدلتے چلے جاتے ہیں ویسے ویسے سچائیوں کے نئے دَر وَا ہوتے چلے جاتے ہیں۔ انسان ابھی محوِ سفر ہے وہ کسی آفاقی منزل کی جستجو میں سرگرداں نہیں ہے۔ اُسے اپنے مادی تمدن کی

ضروریات، نو بہ نو صورت حال سے دو چار رکھتی ہیں اور وہ اُنہی کے حل کے لیے ایک بے انت مستقبل کی بنیادیں بتدریج رکھتا چلا جا رہا ہے۔

یہ بات درست ہے کہ سرمایہ ہمیشہ چند امیروں، طبقاتِ اعلیٰ یا آج کے دور کی اصطلاح میں چند ملٹی نیشنلز کے پاس رہا ہے لیکن ساری دنیا میں انسانی زندگی کی ہما ہمی ان چند امیروں اور ملٹی نیشنلز کے ذہنِ عظیم کی پیداوار نہیں ہے بلکہ مختلف طبقات جن میں سائنس دان، ہنرمند، مزدور، انجینئر، ڈاکٹر، پروفیسر، وکیل، دانشور، ادیب، صحافی اور محقق وغیرہ شامل ہیں سب انسانی تمدن کی تشکیل میں اپنی بہترین صلاحیتوں کا حصہ ڈالتے ہیں۔ اسی طرح سائنس، ٹیکنالوجی، صنعت وحرفت اور دیگر تمام علوم وفنون بھی اپنے اپنے حصے کا کردار ادا کرتے ہیں اور سیاسی، سماجی اور معاشی ادارے اور اُن سے منسلک افراد محض امیروں کی جیبیں بھرنے کے لیے صبح سے شام نہیں کرتے بلکہ خود اُن کی تسکین اپنی صلاحیتوں کے بہترین استعمال میں مضمر ہے۔ یوں پورا انسانی نظامِ زندگی عالمی سطح پر رواں دواں رہتا ہے۔ یہ کہہ دینا کہ تمام سرمایہ دار فراڈیے اور تمام مزدور، کسان، وکیل، طالب علم، پروفیسر، انجینئر، سائنس دان، ادیب، منیجر، محقق، ریاضی دان، فلاسفر اور علوم فنون کے سارے ماہرین دھوکے میں رکھے گئے یا بیوقوفوں کی ایک فوج ظفر موج ہے! تو اس سے آخر کیا مطلب لیا جائے......؟ ظاہر ہے کہ انسانی جدوجہد کی تاریخ کے ساتھ اس سے بڑا مذاق اور کوئی نہیں ہوسکتا۔ پٹرول کی قیمتیں بڑھنے سے جن ممالک میں آٹا، دال اور چینی مہنگی ہو جاتی ہے اُن ممالک اور اُن کے عوام کو ابھی اپنی ریاستی ترجیحات کے تعین پر نئے سرے سے غور کرنا ہوگا۔ ان ممالک میں غربت اور افلاس کا بڑھتا ہوا گراف سیاسی زوال کی علامت ہے۔ وہ سیاسی زوال کہ

جس کے سامنے یہ اقوام بے دست و پا ہیں۔ ابھی یہاں معاشی حقوق کے حصول کی جدوجہد کے لیے عوامی سطح پر سیاسی بیداری کا موثر آغاز نہیں ہوا۔ یہاں بھی جب تک انسانی تمدن کی پرکار کو سرمائے کے مرکز پر رکھ کر تہذیب کا دائرہ تشکیل نہیں دیا جائے گا صورت حال میں بڑی تبدیلی مستقبل قریب میں ناممکن ہے۔ ''سرمایہ دار مردہ باد'' کے نعرے کی سنسنی عموماً سرمائے کی طاقت اور اُس کے مادی زندگی میں اثر و رسوخ کو ذہن سے محو کر دیتی ہے جب کہ سرمایہ ہی انسان کی مادی زندگی کا بدل ہے۔ کل نہ آج کوئی بھی قوم دوسری قوم پر اس لیے نہیں چڑھ دوڑی تھی کہ وہاں کوئی اعلیٰ اخلاقی یا سماوی نظامِ تمدن قائم کرنا تھا بلکہ سرمائے کا زیادہ سے زیادہ حصول ہی تمام مقاصد میں مقصدِ اولیٰ رہا تھا اور ہے۔ یہ ایک تاریخی سچائی ہے جو مفتوح کے لیے بہت تلخ اور فاتح کے لیے شیریں ہے۔ انسانی دانش کا کمال یہ ہے کہ وہ اِن ذائقوں میں تمیز کرے۔

دوسری جنگِ عظیم کے بعد ایک عظیم ترین دورِ فتوحات ختم ہو گیا۔ بڑی جنگوں کے سلسلے جو معاشی حوالوں سے جارح اور براہ راست توسیع پسندانہ عزائم کے حامل ہوا کرتے تھے اُن کی شکل بالکل بدل گئی۔ کم از کم یورپ کی حد تک ایسی لڑائیوں کا سلسلہ رُک گیا۔ یورپ نے وہ سبق سیکھ لیا جو سرمایہ داری نظام کے کُل نے اُسے سمجھایا تھا۔ اب جدوجہد کا میدان عسکری طاقت میں برتری نہیں تھا بلکہ سائنس اور ٹیکنالوجی میں ترقی، جمہوری اداروں کا فروغ، انسانی حقوق کا تحفظ، بڑے پیمانے پر صنعت کاری اور سیاسی مکالمے کے ذریعے عالمی منڈیوں تک رسائی تھا۔ اس سب کے نتیجے میں آئندہ چند ہی برسوں میں یورپ کی کم و بیش تمام ریاستوں نے فلاحی ریاست کا ہدف پورا کر لیا۔ اس ہدف کے حصول میں ایک بڑا حصہ جنگی اسلحے اور ساز و سامان کو مشرقی ممالک میں فروخت

کا تھا۔ سرمائے کے حصول کا یورپ کے لیے یہ سب سے آسان اور محفوظ ترین ذریعہ تھا۔ سوال یہ ہے کہ مشرقی ممالک نے آخر اتنا ڈھیروں اسلحہ کہاں سے خریدا؟ ظاہر ہے کہ خود مشرقی ممالک کے پاس اتنے وسائل تھے کہ وہ یورپی ممالک سے مسلسل اسلحہ خریدتے رہے اور اُن کی قومی آمدنیوں کا ایک بہت بڑا حصہ فوجی اور عسکری مصارف پر اٹھتا رہا۔ یورپ نے تو اسلحے کی فروخت سے حاصل ہونے والے سرمائے کو فلاحی ریاست کے خواب کو شرمندہ تعبیر کرنے پر صرف کیا۔ لیکن مشرقی اقوام نے اس اسلحے سے مصنوعات کی فیکٹریاں تو نہیں لگانی تھیں، اسلحہ کے یہ ذخائر نصف صدی سے ڈمپ پڑے ہوئے ہیں، جن کی شکست و ریخت کے اخراجات بھی جاری وساری رہتے ہیں۔ گزشتہ نصف صدی سے اسلحہ کے یہ بڑے ذخائر جوں کے توں پڑے ہیں اور کوئی بھی بڑی جنگ نہیں لڑی گئی۔ مشرقی ریاستوں کو ان غیر پیداواری شعبوں پر کثیر سرمائے کے اصراف نے معاشی حوالے سے ایک خاص سطح سے اٹھنے نہ دیا۔ مشرقی ممالک میں آج بھی بے پناہ مادی، معدنی اور انسانی وسائل موجود ہیں۔ سائنس، ٹیکنالوجی اور دیگر علوم وفنون کے مختلف شعبوں میں کروڑہا لوگ اپنی خدمات سرانجام دے رہے ہیں۔ لوگ دن رات محنت کرتے ہیں اور اپنی اور آئندہ آنے والی نسلوں کے تحفظ کے لیے زندگی کے ہر شعبے میں اپنی صلاحیتوں اور مہارتوں کا لوہا منوا رہے ہیں۔ وہ سکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں وہی علوم پڑھ رہے ہیں جو یورپ میں پڑھائے جا رہے ہیں، یہاں خواندگی کا تناسب بھی بڑھ رہا ہے لیکن پھر بھی ترقی پذیر یا پسماندہ ہیں۔ وجہ اس کی صرف یہ ہے کہ بیشتر مشرقی ممالک کی قومی آمدنیاں غیر پیداواری شعبوں خصوصاً افواج اور سامان حرب پر صرف ہو جاتی ہیں۔ بادشاہتیں، فوجی اور نیم فوجی حکومتیں اور جاگیردارانہ

روایات مشرقی ممالک میں اس نوع کی حکمت عملی کے براہ راست ذمہ دار ہیں۔ اِن قوتوں سے نجات کا مطلب سرمائے کو سماجی اور معاشی زندگی کے شعبوں میں کھپا کر مزید سرمائے کا حصول ہے۔ مزید سرمایہ ترقی اور خوش حالی کے نئے دروازے خود بخود کھولتا چلا جاتا ہے۔ یورپ نے یہی کیا مشرقی اقوام کو بھی یہی کرنا ہوگا۔ سرمایہ داری نظام کے جدید مارکیٹ اکانومی کے تصور نے مشرق کی بعض ریاستوں خصوصاً چین، انڈونیشیا، ملائیشیا، تائیوان، ہانگ کانگ اور کوریا کو جو درس دیا اُس کے نتائج ان ممالک نے بھرپور طریقے سے حاصل کیے۔ ان ممالک میں محض دو تین دہائیوں میں عظیم انقلابات رونما ہوئے۔ ترقی اور خوش حالی کی دوڑ میں یورپ کے کسی قدر ہم قدم ہو چکے ہیں۔

مندرجہ بالا سطور میں جو انتہائی اختصار کے ساتھ یورپ اور سرمایہ داری نظام کا تاریخی جائزہ پیش کیا گیا ہے کہ اِس کا مقصد تمدنِ جدید، یورپ، سرمایہ داری نظام، ہندوستان اور عالم اسلام سے متعلق فکرِ اقبال کا احاطہ کرنا ہے اور اس حوالے سے اقبال نے جن خدشات اور امکانات کی نشاندہی کی تھی کا جائزہ لینا ہے۔

۲

اقبال کی ابتدائی دور کی شاعری پر اگر نگاہ دوڑائی جائے تو وہ ہمیں ایک رومان پسند آدمی دکھائی دیتے ہیں، ایک سرور بخش یاسیت اُن کے قلب و ذہن پر چھائی دکھائی دیتی ہے۔ اِس دور کی شاعری اپنی رومانوی فضا اور دردمندی کے باعث دلوں کو موہ لیتی ہے۔ یہاں دنیا کے غم کا کانٹا اُن کے دل کو کبھی بے چین، کبھی بے قرار، کبھی مایوس تو کبھی متفکر کر دیتا ہے۔ پناہ کی غرض سے وہ شہری تمدن سے کہیں دُور فطرت کی گود میں بسیرا کرنے کے خواہش مند دکھائی دیتے ہیں۔ شاعر کا جوشِ طبیعت کسی قدیم سادہ طرز زندگی کی طرف مراجعت کی خواہش رکھتا ہے۔ اُن کی نظم ''ہمالہ'' اور ''ایک آرزو'' اس کی بہترین مثالیں ہیں:

اے ہمالہ داستاں اُس وقت کی کوئی سُنا
مسکنِ آبائے انساں جب بنا دامن تیرا
کچھ بتا اُس سیدھی سادگی زندگی کا ماجرا
داغ جس پر غازۂ رنگِ تکلف کا نہ تھا
ہاں دکھا دے اے تصور پھر وہ صبح و شام تُو

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

(ہمالہ)

شورش سے بھاگتا ہوں دل ڈھونڈتا ہے میرا
ایسا سکوت جس پر تقریر بھی فدا ہو
مرتا ہوں خامشی پہ، یہ آرزو ہے میری
دامن میں کوہ کی اک چھوٹا سا جھونپڑا ہو
آزاد فکر سے ہوں، عزلت میں دن گزاروں
دنیا کے غم کا دل سے کانٹا نکل گیا ہو

(ایک آرزو)

تہذیبی اور تمدنی زندگی سے گریز کی یہ خواہش محض شاعر کی اپنی افتادِ طبع کا معاملہ نہ تھا بلکہ زندگی، موت، کائنات، انسان، مظاہر فطرت، سورج، چاند، ستارے اور کہکشائیں، یہ سب کیا ہیں؟ اور ان کا باہمی ربط کیا ہے؟ اقبال یہ جاننے کی آرزو بھی رکھتے ہیں۔ شاعر کی حیرانی اور رازِ حیات کو پا لینے کی خواہش اور جستجو کسی حتمی نتیجے تک لے جانے میں ناکام رہتی ہے تو اس ناکامی کے پہلو بہ پہلو دیگر مخلوقات اور جانداروں کے مقابلے میں اقبال کو انسان کی عظمت کا معترف ہونا پڑتا ہے کہ یہ بھید وہ نہیں پا سکا لیکن اس کے سوا بھی تو کوئی نہیں پا سکتا۔ اپنی نظم ''انسان'' میں کہتے ہیں:

تسلیم کی خوگر ہے جو چیز ہے دنیا میں ہے
انسان کی ہر قوت سرگرمِ تقاضا ہے
اِس ذرّے کو رہتی ہے وسعت کی ہوس ہر دم

یہ ذرہ نہیں شاید سمٹا ہوا صحرا ہے
چاہے تو بدل ڈالے ہیئت چمنستاں کی
یہ ہستیِ دانا ہے، بینا ہے، توانا ہے
(انسان)

لیکن اِس دانا، بینا اور توانا ہستی کے پاس کائنات، انسان اور انسانی تمدن کو سمجھنے کے لیے اور اُن کے ربط کی ماہیت کو جاننے کے لیے کائنات، انسان اور انسانی تمدن کے معروضی مطالعے، مشاہدے اور علم کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس کی جانکاری محض اتنی ہی بڑھتی ہے جتنی کہ محض معروضی مطالعے، مشاہدے اور علم کے ذریعے بڑھ جاتی ہے۔ انسانی علم کچھ نتائج اشیاء اور اپنے سمیت دیگر جاندار مخلوقات کے ظاہر، اس کے خدو خال اور دیگر اشیاء اور جان داروں کے ساتھ بظاہر دکھائی دینے والے تعلق سے حاصل کرتا ہے اور کچھ نتائج جانداروں اور اشیاء کی اندرونی ماہیت سے متعلق جانکاری سے حاصل کرتا ہے۔ غرض کائنات کے جاندار اور بے جان مظاہر اور ان کے درمیان تعلق کے لامحدود حیاتی چکر کے ایک چھوٹے سے گوشے یا حصے کو ایک وقت میں انسان سمجھنے اور پرکھنے کی جستجو کرتا ہے۔ مثلاً وہ جانتا ہے کہ کائنات میں بہت سی اشیاء پیدا ہوتی ہیں، پھلتی پھولتی ہیں اور پھر معدوم ہو جاتی ہیں۔ بہت سی اشیاء ثابت و سالم رہتی ہیں اور بہت سی اشیاء ٹوٹتی پھوٹتی اور شکست و ریخت کے طویل دورانیے سے گزرتی رہتی ہیں۔ بہت سی جاندار مخلوقات جو کبھی ہوا کرتی تھیں وقت نے ان کو صفحۂ ہستی سے مٹا دیا، اب ان کے محض آثار باقی ہیں۔ یہ علم کسی باطنی عقیدے، تصور یا وجدان کے نتیجے میں حاصل نہیں ہوتا۔ ورنہ نہ سائنسی علوم وفنون کی ضرورت رہ جاتی اور نہ ہی انسانی تمدن کی پیش رفت

کے لیے معروضی حقائق کی جستجو برقرار رہتی۔ باطنی انکشاف چونکہ ظاہری تجربے کی نزاکتوں اور باریکیوں سے یکسر محروم ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ انسانی تمدن کے مادی ارتقاء میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ ایٹم کے ذرے کو توڑے بغیر اس کی ماہیت کا علم انسان حاصل ہی نہیں کر سکتا۔ پس انسانی تجربہ ہی ایٹم کی طاقت کو دریافت کرنے پر قادر ہو سکتا ہے۔ اقبال کا ''دانا اور بینا انسان'' اس عظیم تر حقیقت کے اس ایک انتہائی چھوٹے سے جزو سے بھی گریز کا راستہ اختیار کرتا ہے چہ جائیکہ وہ حقیقتِ مطلق کے راز سے آگاہ ہو جائے۔ اقبال ''سرگزشتِ آدمؑ'' میں حقیقت اور باطنی انکشاف کی اِسی دوئی کے باعث افسردہ بھی ہیں اور مجسم حیرت بھی:

سمجھ میں آئی حقیقت نہ جب ستاروں کی
اِسی خیال میں راتیں گزار دیں میں نے
ڈرا سکیں نہ کلیسا کی مجھ کو تلواریں
سکھایا مسئلہ گردشِ زمیں میں نے
کشش کا راز ہویدا کیا زمانے پر
لگا کے آئنہ عقلِ دُوربیں میں نے
کیا اسیر شعاعوں کو برقِ مضطر کو
بنا دی غیرتِ حمیت یہ سرزمیں میں نے
مگر خبر نہ ملی آہ! رازِ ہستی کی
کیا خرد سے جہاں کو تہِ نگیں میں نے
ہوئی جو چشم مظاہر پرست وا آخر

تو پایا خانۂ دل میں اُسے مکیں میں نے

گویا خرد کا سارا اثاثہ چشمِ مظاہر پرست کی دین ہوتا ہے مگر یہ رازِ ہستی سے آ گاہی میں نا کافی ہوتا ہے۔ انسانی جستجو چشمِ مظاہر پرست کے ذریعے جس کائنات اور اس کے مظاہر کو دریافت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اُس کا مقصد کسی عظیم ترین رازِ ہستی کو پانا نہیں ہوتا کیونکہ چشمِ مظاہر پرست جانتی ہے کہ کائنات اس قدر وسیع، ہمہ گیر اور اپنے مظاہر میں اس قدر مناسبات، تضادات، تعلقات اور اشتراکات کی نوع بہ نوع صورتیں رکھتی ہے کہ اس کے دائرۂ تکمیل سے متعلق رائے دینا محض دعویٰ خام ہے۔ یہ چشم جتنا کچھ دیکھتی ہے اُتنا ہی جانتی ہے اس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے وہ اس کے موجود دائرہ وسعت سے باہر ہوتا ہے۔ اقبال نے چشمِ مظاہر پرست سے جو توقع کی تھی وہ اصولی طور پر غلط تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کو خانۂ دل میں رازِ ہستی منکشف ہوا۔ ہماری مخصوص علمی روایت میں دل ایک ایسا مقام سمجھا جاتا ہے جس کے انکشاف میں انسانی عقل، تدبر، عمل اور ارادے کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ دل ہمیشہ انسانی تمدن کے معروضی اور مادی علم پر مبنی افکار کے متضاد، اپنے تصورات اور خیالات کی دنیا کو منکشف کرتا ہے۔ انسان کا مادی تمدن، کائنات اور اس کے مادی مظاہر کی بے ثباتی ایسے تصورات کے رگ و ریشے میں مقدس خون بن کر دوڑتی ہے۔ انسانی تمدن اور کائنات کے مظاہر اس لئے بے معنی نہیں ہوتے کہ انسان ان کے درمیان موجود ربط، تضاد یا اشتراک کو سمجھنے کی اہلیت اور لیاقت سے محروم ہوتا ہے بلکہ بے معنی اس لیے قرار دیے جاتے ہیں کہ انسانی علم، مطالعے، مشاہدے اور جستجو کو بطور اصول کارِ بیکار سمجھا جانے لگتا ہے۔ اقبال بھی اسی اصول کے گرویدہ ہیں۔ اس کی بہترین مثال اُن کی نظم ''خفتگانِ خاک سے استفسار'' ہے۔ زندہ انسانوں کی صحبت تو ان کے سوالوں کی

تشفی نہیں کر پاتی چنانچہ خفتگانِ خاک سے استفسار کرتے ہیں۔ انسانی زندگی کا انجام چونکہ موت ہے اور انسانی علم اور عقل وفہم نے اس حقیقت کو تسلیم کر لیا ہے۔ لیکن اقبال کو جب ابدیت کی خواہش چڑ کے لگاتی ہے تو وہ ان زندہ انسانوں کو خاطر میں نہیں لاتے جو ابدیت کی خواہش کی بجائے اِسی زندگی کے شب وروز میں الجھے رہتے ہیں اور اپنی موت کی حقیقت سے آگاہ ہو کر ہر دم رستخیزِ حیات میں سرگرمِ عمل رہتے ہیں۔ اقبال ایسے انسانوں سے استفسار کرتے ہیں کہ جو سوال وجواب کے تمام چکروں سے آزاد ہو چکے ہیں۔ اقبال زندہ انسانوں کی تڑپ، جستجو، جہدوجہد کی دنیا کو ''قتیلِ ذوقِ استفہام'' سمجھتے ہیں۔ کائنات کو ایک اندھیر نگری سمجھتے ہیں اور ان کی ابدیت کی خواہش کائنات کے ہر مظہر کی نفی کر دیتی ہے جبکہ اقبال بھول جاتے ہیں کہ کائنات کا ہونا بجائے خود ایک عظیم ترین اثبات ہے۔ چنانچہ کہتے ہیں:

جستجو میں ہے وہاں بھی روح کو آرام کیا
واں بھی انساں ہے قتیلِ ذوقِ استفہام کیا
آہ! وہ کشور بھی تاریکی سے کیا معمور ہے؟
یا محبت کی تجلّی سے سراپا نُور ہے
تم بتا دو راز جو اِس گنبدِ گرداں میں ہے
موت اک چبھتا ہوا کانٹا دلِ انساں میں ہے

(خفتگانِ خاک سے استفسار)

ظاہر ہے کہ انسانی عقل کو ایسے سوالات کہ جن کا معروضی حقائق کی دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہوتا زیادہ دلچسپی نہیں ہوتی ہے۔ تمام انسانی عقلی علوم کی بنیاد معروضی اور

مادی تجربے، مشاہدے اور مطالعے پر ہوتی ہے اور ایسے تمام تصورات جو اِس واحد کڑے معیار پر پورا نہیں اُترتے اوہام کی ذیل میں چلے جاتے ہیں یا باطنی علوم کے ماہرین عقلی دلائل کے زور پر ان کی پرکھ پر کمر بستہ ہو جاتے ہیں۔ وہ عقلِ محض کو بروئے کار لاتے ہیں اور مادی و معروضی سطح پر تجربے اور مشاہدے کو دخل اندازی کی اجازت نہیں دیتے۔ ان کے نزدیک عقلی تجربے اور مشاہدے سے گزرا ہوا علم خام اور ناپختہ ہوتا ہے لہٰذا جب تک اُسے عقلِ محض، وجدان، باطن یا معرفت کا تڑکا نہ لگے اُس وقت تک تجربے اور مشاہدے سے گزرا ہوا معروضی علم یا اندازِ فکر کی سائنسی تشکیل بے مزہ اور کرکری رہ جاتی ہے۔ اقبال اِسی نقطۂ نظر کی واشگاف حمایت کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں اُن کی نظم ''عقل و دِل'' ایک عمدہ مثال ہے۔ دل عقل کے روبرو ہو کر اُسے کہتا ہے:

ہے تجھے واسطہ مظاہر سے
اور باطن سے آشنا ہوں میں
علم تجھ سے تو معرفت مجھ سے
تُو خدا جُو، خُدا نُما ہوں میں
علم کی انتہا ہے بے باکی
اس مرض کی دوا ہوں میں

(عقل و دل)

بہ الفاظِ تغیر ایک جگہ اور فرماتے ہیں:

خرد سے راہ رو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے چراغِ راہ گزر ہے

درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغِ راہ گزر کو کیا خبر ہے

عقل مظاہر کی پرستش نہیں کرتی بلکہ مختلف اقوام میں تو مظاہر کو عقائد نے دیوتا کا درجہ دیا ہے۔ عقل مظاہر میں دل چسپی اس لیے لیتی ہے تا کہ اس کے ظاہر کے متعینات اور امکانات سے آ گاہ ہو سکے۔ پھر یہاں محض ظاہر داری نہیں چلتی بلکہ اُس کے اجزاء کی Decodification کر کے مختلف اجزاء کی خاصیتوں، توانائیوں اور بعض اجزاء کے بعض ذیلی حصوں کو کائنات کے متوازی انسان کے مادی تمدن کی تعمیر و تشکیل میں بروئے کار بھی لاتی ہے۔ مظاہر کا باطن اِن اجزاء کے سوا اور کہیں نہیں ہوتا۔ اس علم کو معرفت نہیں سمجھا جاتا اور معرفت کہیں اور ہی دریافت کی جاتی ہے۔ وہ کہاں ہوتی ہے؟ مادی زندگی کی تفہیم اور اس کے مظاہر میں تمیز کرنے والی زبان اس کو بیان کرنے سے بھی معذور ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ معرفت کی ذیل میں جو کچھ الفاظ کے ذریعے بیان کیا جاتا ہے اس کے وہ معانی بھی نہیں سمجھے جاتے کہ جن کا احاطہ معروضی مادی زندگی سے متصف زبان کرتی ہے۔ پس ''درونِ خانہ'' ہنگاموں کی خبر خرد کو کبھی بھی نہیں ہو پاتی۔ یہ المیہ خرد کا نہیں بلکہ معرفت کا ہے۔ اقبال اگر علم کی انتہا کو بے باکی کہتے ہیں تو ٹھیک ہی کہتے ہیں اور اسے اُن کا مرض قرار دینا بھی بے جا نہیں کیونکہ علم معرفت کے سربستہ یا خفیہ رازوں کے بخیے اُدھیڑ دیتا ہے۔

۳

انسان بنیادی طور پر مادیت پسند واقع ہوا ہے۔ اگر اسے روحانیات سے اتنی ہی زیادہ گہری اور سنجیدہ دل چسپی ہوتی تو مادی تمدن کی جدید ترین عمارات تک کے سفر کی اُسے کوئی حاجت نہ ہوتی۔ روحانیت کا فلسفہ مادی زندگی کی ترقی کو حقارت کی نگاہ سے اس لیے دیکھتا ہے کہ اس کے باعث روحانی ترقی کا جوش ٹھنڈا پڑ جاتا ہے جبکہ انسان مادی زندگی میں ترقی کی خواہش اس لیے کرتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ مادی زندگی کی تعمیر وترقی ہی ہر مرض اور ہر دکھ کا ازالہ کرنے میں حقیقی اور عملی سرگرمی کا مظاہرہ کر سکتی ہے۔ پس جیسے جیسے مادی ترقی کا دائرہ کار انسانی سماج میں وسیع ہوتا چلا جاتا ہے ویسے ویسے روحانی ترقی رُو بہ زوال ہوتی چلی جاتی ہے۔ روحانی ترقی کا زوال اگر کبھی اُس کے تہذیبی حافظے کو کچوکے لگاتا بھی ہے تو بعض رسمیات کی ادائیگی کے فوراً بعد دوبارہ اپنے ڈھرے پر آ جاتا ہے۔ پھر وہی مادی زندگی، اُس کا جوش، آرزوئیں، تفکر، تدبر، کوشش، عمل اور تحریک سب کے سب لوٹ آتے ہیں۔ مادی علوم وفنون کی تعلیم چونکہ مزید مادی ترقی کا باعث بنتی ہے اور مزید مادی ترقی چونکہ روحانیت کا مزید صفایا کر دیتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اقبال جدید تعلیم اور مادی ترقی کے زبردست ناقد ہیں۔ اس بات پر آئندہ سطور میں بحث کی جائے گی۔ یہاں صرف اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ مادی علوم وفنون

اوران کے باعث مادی تمدن میں ہونے والی ترقی جن تہذیبی اقداراور روایات کو فروغ دیتی ہے ان تمام میں سائنسی معقولیت پسندی کا رجحان غالب ہوتا ہے۔ یہ رجحان عظیم روحانی یا باطنی دعوؤں کو خاطر میں لائے بغیر انسانی تہذیب وتمدن کو اپنی شاہراہ پر لے آتا ہے۔ سائنسی معقولیت کو روحانی دعوؤں سے رجوع کرنے کی اصولی طور پر کوئی ضرورت نہیں رہتی اور نہ ہی وہ ایسا کرتی ہے۔ البتہ مذہبی، روحانی اور صوفیانہ فکر اور مسالک سے وابستہ حکماء، فلاسفر اور محققین کو کلامی مباحث کے اشاریے تیار کرنے اور جدید مادی تمدن کی ''پست'' گہرائیوں میں ڈوبے ہوئے انسانوں کو ایسے فلسفے کی معقولیت کے جواز فراہم کرنے میں سائنسی انکشافات اور اسناد سے رجوع کرنا مجبوری بن جاتا ہے۔

عقل کائنات کے مادی مظاہر اوران میں چھپے اسرار و رموز سے آگاہی میں دل چسپی رکھتی ہے یہی وجہ ہے کہ عقل انسانی تمدن کے لئے جو اساس بناتی ہے اس کی بنیاد بھی مادیت پسند فکر پر رکھتی ہے۔ روزگار، صحت، تعلیم، رہائش، ریاستی قوانین، شہری زندگی کی سہولیات اور دیگر تمام معاملات میں یہی مادیت پسند فکر جلوہ گر ہوتی ہے۔ دنیاوی زندگی میں ترتیب اور نظم وضبط کے تمام اصول مادی سطح پر وضع کیے جاتے ہیں تاکہ انسان کی دنیاوی مادی زندگی میں کوئی بڑا خلل پیدا نہ ہوسکے۔ انسانی حقوق سے متعلق تمام مسلمہ تصورات انسان کی مادی زندگی اوراس کے مادی تمدن کے تحفظ کے لیے وضع کیے گئے ہیں۔ مابعد الطبیعیاتی تصورات اور خیالات کا براہ راست یا بالواسطہ طور پر انسان کی مادی سرگرمیوں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ایسے تمام تصورات چونکہ انسان کی

مادی زندگی کے تار و پود پر اثر انداز نہیں ہوتے اس لیے یہ تصورات کائنات کی مادی سطح سے ماورا، جن حقائق کو افشا کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں وہ حقائق انسان کے مادی تمدن میں ہمیشہ تنہائی کا شکار رہتے ہیں۔ اُن کا ربط انسان کی مادی زندگی کے ساتھ مسلسل کمزور سے کمزور تر ہوتا چلا جاتا ہے۔ غار کی کنج میں بیٹھے ہوئے انسانوں کو یقیناً دیوتاؤں کی ضرورت تھی کیونکہ ان کی بے بسی کا ازالہ اس کے سوا ممکن ہی نہ تھا۔ دیوتاؤں سے متعلق ''اساطیری مابعد الطبیعیات'' نے خود ان کے اپنے حوصلے، ہمت اور طاقت کی جگہ لے لی تھی لیکن جب انسان نے اپنی اور آنے والی نسلوں کے تحفظ کے لئے خود اپنی اہلیت، لیاقت اور صلاحیت کی آزمائش کے لیے اپنے مادی تمدن کو خود اپنے ہاتھوں استوار کرنا سیکھ لیا تب اسے پتہ چلا کہ وہ تمدن جسے اس نے اپنے خونِ جگر سے کشید کیا تھا اس کی حقیقت کا منکشف کوئی اور نہیں وہ خود ہے۔ اسی انکشاف کے باعث انسان کے اپنے تعمیر کردہ مادی تمدن نے مابعد الطبیعیات کی جگہ لے لی۔ انسان اپنی ساری زندگی دیوتاؤں کی مرضی اور منشا سے بے نیاز ہو کر اپنی بہترین تخلیقی صلاحیتوں اور خدمات کے ذریعے اپنے مادی تمدن کی آبیاری میں بسر کر دیتا ہے۔ انسان کی مادی زندگی میں بچے کھچے عقائد کا شیشہ پاش پاش ہو کر رہ گیا ہے۔ اقبال کو مومن اور عالمِ اسلام سے گلہ یہی ہے کہ اس نے روحِ مشرق، مذہب، عقائد یا روحانیت سے روگردانی اختیار کی ہے اور مغربی تعلیم چونکہ منبعِ مادیت ہے یہی وجہ ہے کہ اس طرف رجوع نے انہیں اصولِ دین داری یا عقائد سے دُور کر دیا ہے۔ گویا جدید مغربی تعلیم سے جتنی زیادہ رغبت بڑھتی چلی گئی اتنی ہی زیادہ عقائد کی روح کمزور پڑتی چلی گئی۔ گویا روحانیت اور عقائد کی دشمن

مادی تعلیم ہے، اگر مادی علوم وفنون کی تحصیل کی طرف امت مائل نہ ہوتی تو شاید ان کے عقائد محفوظ رہتے۔ اقبال کھلے لفظوں میں اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

تعلیم پیرِ فلسفۂ مغربی ہے یہ
ناداں ہیں جن کو ہستیِ غائب کی ہے تلاش
پیکر اگر نظر سے نہ ہو آشنا تو کیا
ہے شیخ بھی مثالِ برہمن صنم تراش
محسوس پر بِنا ہے علومِ جدید کی
اِس دور میں ہے شیشہ عقائد کا پاش پاش

(مذہب)

یہاں اقبال نے بالکل واضح کر دیا ہے کہ علوم جدید کی بنیاد چونکہ محسوس پر ہے لہٰذا وہ روایت پر یقین کی بجائے کسی بھی پیکر کو تجربے، مشاہدے اور خصوصی مطالعے بغیر تسلیم نہیں کرتے۔ اقبال کے نزدیک جدید علوم کا یہ خرد افروز سرچشمہ باطن کی بجائے خارج کے جس جہانِ معنی سے پھوٹا ہے اس کی تعلیم نے ہستیِ غائب کی تلاش کو ممنوع کر دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ شیشہ عقائد جو باطن کی راہ سے ایک نامحسوس دنیا دکھاتا ہے وہ پاش پاش ہو چکا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب علم حواس کو بنیاد بنائے گا تو لامحالہ اسے مادی دنیا کی طرف رجوع کرنا پڑے گا اور تمام علوم وفنون جو اس بنیاد پر ترقی پذیر ہوں گے ان میں مسلسل دل چسپی عقائد کے باطنی نظام پر بوجھ بن جائے گی۔ فکر اقبال کا المیہ یہ ہے کہ مادی علوم وفنون کی ترقی کی وہ روایت جو ساکت و جامد مذہبی روایت کے متوازی مسلسل ارتقاء پذیر رہی اس کے متعلق ان کا علمی رویہ تعصّبانہ اور جارحانہ رہا ہے۔ اقبال

جدید تعلیم میں مادیت کے عنصر کے بار پا جانے کے باعث اس پر الحاد کا فتویٰ صادر کر کے اپنے اندر کے رجعت پسند انسان کو مطمئن کر دیتے ہیں۔

خوش تو ہیں ہم بھی جوانوں کی ترقی سے مگر
لبِ خنداں سے نکل جاتی ہے فریاد بھی ساتھ
ہم تو سمجھے تھے کہ لائے گی فراغت تعلیم
کیا خبر تھی کہ چلا آئے گا الحاد بھی ساتھ

(تعلیم اور اس کے نتائج)

طبعیات، کیمیا، ریاضی، ارضیات، جغرافیہ، حیاتیات، فلکیات، سیاسیات، معاشیات، سماجیات غرض علوم کے تمام جدید شعبوں میں تحقیق اور درس و تدریس کا مقصد کفر و الحاد یا ایمان و یقین سے متعلق تعلیمات پر شرح لکھنا نہیں ہے بلکہ یہ تمام علوم خطۂ ارض اور کائنات کے مادی مظاہر کو سمجھنے، اس کے اسرار و رموز کو دریافت کرنے، اسے انسان کے مادی تمدن کی تعمیر میں بروئے کار لانے اور عقلِ انسانی کو خود آگاہ بنانے کی انسانی کوشش میں مدد دیتے ہیں۔ ان مادی علوم کو کفر و الحاد یا ایمان و یقین سے براہِ راست یا بالواسطہ طور پر کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ ہر علم کے ہر شعبے کی بنیاد خود اپنے وضع کردہ علمی دائرہ کار اور فکری نظام پر ہوتی ہے۔ کفر یا ایمان کے متعلق تصورات سے مستعار نہیں ہوتی۔ پس اقبال نے ان علوم کے اثرات کے متعلق غلط نتائج اخذ کیے ہیں۔ ہمیں اس بات پر شدید حیرت ہوتی ہے کہ پورے کلامِ اقبال میں اقبال نے عقائد کی کمزوری کے اسباب کو کہیں بھی خود عقائد میں دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی اور سارا ملبہ کم و بیش اپنی شاعری میں جدید علوم، جدید معاشرت، جدید تہذیب اور مادی تمدن پر گرا

دیا، خود ہی عجیب و غریب نتائج اخذ کر لیے۔ اپنی ایک نظم ''تہذیبِ حاضر'' میں یوں شعلہ بیاں ہوتے ہیں:

حرارت ہے بَلا کی بادۂ تہذیبِ حاضر میں
بھڑک اُٹھا بھبوکا بن کے مسلم کا تنِ خاکی
کیا ذرّے کو جگنو دے کے تابِ مستعار اُس نے
کوئی دیکھے تو شوخی آفتابِ جلوہ فرما کی
نئے انداز پائے نوجوانوں کی طبیعت نے
یہ رعنائی، یہ بیداری، یہ آزادی، یہ بے باکی

اسی نظم میں آگے چل کر خود ہی نتیجہ اخذ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

حیاتِ تازہ اپنے ساتھ لائی لذتیں کیا کیا
رقابت، خود فراموشی، ناشکیبائی، ہوسناکی

(تہذیبِ حاظر)

اِس پوری نظم میں تہذیبِ حاضر سے متعلق ایک شدید تمسخر انگیز طنزیہ کیفیت پائی جاتی ہے۔ اقبال کو مسلم خستہ تنِ خاکی سے کوئی دلچسپی نہیں ہے۔ اُس کے مادی وجود کی بقا سے اقبال کو کراہت ہوتی ہے۔ اِس وجود کی سیاسی یا سماجی اور معاشی احتیاجات کو اقبال یکسر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ روحانیت کے نام پر اسے جس موج میں غرق رکھا گیا اُس نے مسلم کے وجود کے تمام تخلیقی سوتے خشک کر دیے، علوم و فنون میں دلچسپی سے محروم کر دیا اور تقلید پرستی نے اُسے محکوم بنا دیا۔ اب جبکہ تہذیبِ حاضر نے اس کے تنِ خاکی میں رعنائی، بیداری، آزادی اور بے باکی کی موج دوڑا دی تو اقبال نے اِسے قلبِ

مومن کے خلاف گہری سازش قرار دے دیا کہ قلبِ مومن کو جدید ترقیات راس نہیں آ سکتیں۔ وہ ان انسانی ترقیات کا مذاق اڑاتے ہیں۔ آخر اقبال مسلم سے کیا چاہتے ہیں؟ اقبال کو خود بھی معلوم نہیں ہے، یہی مخمصہ اُن کی بہت سی نظموں میں اعتراف کی صورت میں سامنے آیا ہے۔ آزادی اور بیداری کے نتیجے میں تہذیب حاضر پر جو اثرات مرتب ہوئے اقبال نے اس کے نتائج بھی غلط نکالے ہیں اور عصرِ حاضر کی اچھی باتوں کو غلط عنوانات دیے ہیں۔ جسے رقابت کہا گیا ہے وہ رقابت نہیں بلکہ مقابلے کا رجحان ہے۔ ہر فرد اپنی پوری آزادی اور علمی، تحقیقی وفکری بیداری کو بروئے کار لاتے ہوئے تمدنِ جدید کو جہاں ترقی دیتا ہے وہاں اپنی ذاتی زندگی کی مادی مسرتوں سے بھی لطف اندوز ہوتا ہے، جسے خود فراموشی کہا گیا ہے، وہ دراصل اپنے تہذیب وتمدن اور اُس کے سیاسی، سماجی اور معاشی نظام پر مکمل اعتماد کا مظہر ہے کہ جمہوری، سیاسی اور معاشی ادارے پورے سماج کے تحفظ کی تگ ودو میں ہیں، جسے ناشکیبائی کہا گیا ہے وہ انسان کا دراصل اپنے فن، تخلیق، علم، تجربے اور مشاہدے سے عدمِ اطمینان ہے۔ ہر لمحہ بدلتی ہوئی نو بہ نو صورتِ حال اُسے آتشِ زیرِ پا رکھتی ہے۔ وہ انسانی تمدن کے نئے امکانات کی جستجو میں مضطرب رہتا ہے۔ اقبال نے جسے ہوس کا نام دیا ہے وہ دراصل عصرِ حاضر کے ہر انسان کی خواہش ہے کہ وہ مزید ترقی کرے اپنے لیے اور اپنی آئندہ آنے والی نسلوں کے تحفظ کے لیے۔ ظاہر ہے کہ تہذیبِ حاضر کی یہ تمام خصوصیات چونکہ فکرِ اقبال کے مخصوص دائرے کو چیلنج کرتی ہیں یہی وجہ ہے کہ اقبال نے ان خصوصیات کو غلط ناموں سے موسوم کر دیا۔ **1857**ء کے بعد جو صورت حال یہاں ہندوستان میں درپیش آئی اور علومِ

جدید کے مکتب کھلنے سے فہم انسانی ایک اور منطقے سے دوچار ہوا تو انتخاب کا مرحلہ درپیش ہوا۔ نوجوان مسلم کے پاس جو فکری اثاثہ تھا وہ نئے سوالات کی تشفی سے عاری تھا بلکہ جن مادی علوم نے انسانی زندگی کو جس نئی رمز سے آشنا کیا وہ براہِ راست اس کا موضوع ہی نہیں تھا۔ چنانچہ پیروی مغربی سے انسان کو اپنی نئی شناخت کا جو شعور حاصل ہوا بہت جلد اس کے تجزیاتی اور تنقیدی ذہن کا سرچشمہ بنتا چلا گیا۔ یہ مرحلہ مشرق اور مغرب کے درمیان خطِ امتیاز کھینچنے کا نہیں تھا بلکہ پورے عالمِ انساں کی ایک نئی سمت کے تعین کا تھا اور اس نئی سمت نے آنے والے چند ہی برسوں میں اپنے آپ کو موثر بھی بنا لیا۔ اس کی وجہ روحِ مشرق سے بے زاری ہرگز نہیں تھی بلکہ تاریخی اعتبار سے عالمی سطح پر بدلتے ہوئے منظرنامے کی نزاکتوں سے علومِ جدید اور تہذیب وتمدن کے مادی تصورات کے ساتھ مناسبت اور موافقت تھی۔ انسانی تاریخ کے اس نئے موڑ پر سرسید احمد خان کے برعکس عبدالحلیم شرر، ڈپٹی نذیر احمد، علامہ راشد الخیری، اکبرالہ آبادی اور اقبال نے اِسے روحِ مشرق، عقیدے، ایمان، اسلام، اقدار و روایات کے قدیم نظام اور اپنے مخصوص تہذیبی تشخص پر ایک حملہ سمجھ لیا۔ یہ تمام لوگ ایک ہی فکر کے پروردہ ہیں۔ اس حوالے سے ان سب کے درمیان کوئی بھی خط امتیاز نہیں کھینچا جا سکتا۔ خود اقبال کی شعری فسوں کاری کے پیچھے اکبرالہ آبادی کا رجعت پسند دماغ، عبدالحلیم شرر کے دین وملت کے محافظ اور اقدارِ کہنہ کے نمائشی ہیروز، ڈپٹی نذیر احمد کا نصوح اور حجۃ الاسلام اور علامہ راشد الخیری کی نسیمہ اور پھوپھی سنجیدہ بیٹھے ہوئے ہیں۔ یہ سب کے سب اس نفسیاتی کرب میں مبتلا ہیں کہ ملک وملت سے دردمندی کے باوجود عہدِ حاضر کی ''خرافات'' کا

مقابلہ کرنے کے لئے ان کے پاس معروضی شکست و ریخت کے اس عہد میں کوئی بھی زندہ نظامِ فکر یا نسخۂ کیمیا نہیں ہے۔ سب ماضی کے سحر میں گرفتار اور عصرِ حاضر کی فضا میں پژمردہ اور دل گرفتہ ہیں۔ یہ سب نئے تقاضوں کی مناسبت سے عملی زندگی اختیار کرنے والوں کو مغرب کے مقلد اور ہمنوا سمجھتے ہیں اور عمل سے محروم لوگوں کو مسلمانوں کے شاندار ماضی یا دورِ عروج کی حقیقی تہذیبی و مذہبی روح سے محروم سمجھتے ہیں۔ اس حوالے سے اقبال کی مایوسی اور بے بسی دیدنی ہے:

کیا غضب ہے اِس زمانے میں
ایک بھی صاحبِ سرور نہیں

ظاہر ہے کہ زمانہ اپنی چال چل چکا ہے اور کل کے شاہانِ ارض و فلک مات کھا چکے ہیں۔ اِن حالات میں اقبال کے تصورات کی بنیاد پر ملّتِ بیضا کی بیداری آخر کیا معنیٰ رکھتی ہے؟ چنانچہ اقبال ملّتِ بیضا کو معجزات کے انتظار میں تنہا اور بے بس چھوڑ دیتے ہیں:

ربط و ضبطِ مِلّتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اِس نکتے سے اب تک بے خبر
تا خلافت کی بِنا دنیا میں ہو پھر اُستوار
لا کہیں سے ڈھونڈ کر اسلاف کا قلب و جگر

(خضرِ راہ)

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

مشامِ تیز سے ملتا ہے صحرا میں نشاں اُس کے

ظن و تخمین سے ہاتھ آتا نہیں آہوئے تاتاری
مجھے تہذیبِ حاضر نے عطا کی ہے وہ آزادی
کہ ظاہر میں تو آزادی ہے، باطن میں گرفتاری
تو اے مولائے یثربؐ آپ میری چارہ سازی کر
میری دانش ہے افرنگی، میرا ایمان زناری

اقبال جب قدیم وجدید اور مشرق ومغرب کے سوال پر اپنے تنقیدی اور تجزیاتی ذہن کے ذریعے غور وفکر کرتے ہیں تو ان کو دوسچائیوں کا بیک وقت سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ایک طرف عہدِ جدید کی زندہ حقیقتیں ہیں دوسری طرف عہدِ قدیم کا وہ تابناک منظرنامہ ہے جس کی چمک اب معدوم ہو چکی ہے۔ اب ایک طرف عہدِ جدید کی صورت گری ناقابل قبول ہے، دوسری طرف شاندار ماضی کے احیاء کی خواہش ہے۔ جب کہ تیسری طرف مِلّتِ بیضا کی محکومی، بے عملی اور گمراہی ہے۔ اقبال ان تینوں انتہاؤں کو اپنی اپنی سطح پر برقرار رکھتے ہیں اور تینوں انتہاؤں کے فکری پہلوؤں سے ردوقبول اور اخذ واستفادہ کرکے فکری ونظریاتی بحرانوں سے نکلنے کی کوشش کرنے اور کوئی مربوط نظامِ فکر یا Synthesis قائم کرنے کی بجائے اپنے افکارِ پریشاں میں خود بھٹک جاتے ہیں:

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحبِ جنوں کر دے

اِس کی وجہ محض یہ ہے کہ انہوں نے علومِ جدید اور عصرِ جدید کے تقاضوں کی مادّی تشفی کو کفر وایمان کی جنگ کا معاملہ سمجھ لیا تھا۔ لہٰذا وہ خود ایسے سوالات کی زد میں آجاتے ہیں کہ جن کا جواب ان کی روحِ باکمال بھی نہیں دے پاتی۔

مسلمِ خوابیدہ اُٹھ ہنگامہ آرا تو بھی ہو
وہ چمک اٹھا اُفق گرمِ تقاضا تو بھی ہو
وسعتِ عالم میں رہ پیما ہو مثلِ آفتاب
دامنِ گردوں سے نہ پیدا ہوں یہ داغِ سحاب
کھینچ کر خنجر کرن کا پھر ہو سرگرمِ ستیز
پھر سکھا تاریکیِ باطل کو آدابِ گریز
تُو سراپا نو ہے، خوشتر ہے عریانی تجھے
اور عریاں ہو کے لازم ہے خود افشانی تجھے
ہاں نمایاں ہو کے برقِ دیدۂ خفاش ہو
اے دلِ کون و مکاں کے رازِ مضمر فاش ہو

یہاں باطل سے مراد مغرب ہی ہے کہ جس کا آفتاب چمک اٹھا ہے۔ اقبال مسلم خوابیدہ کو سرگرمِ ستیز کرنا چاہتے ہیں۔ مسلم یہ مقابلہ آلاتِ خرد اور مغربی سامان حرب سے نہیں بلکہ تجلیات سے کرے گا لیکن مومن سے یہ معجزہ کب سرزد ہوگا؟ جب دلِ کون و مکاں کا چھپا ہوا راز ظاہر ہوگا۔ پس یہاں بھی اقبال معجزاتی تیقن کا شکار ہیں۔

٤

اقبال کے یقین نے ان کے کلام میں ایک عجیب و غریب سوگوار فضا قائم کر رکھی ہے کہ جو اپنے اثبات کے لیے کائنات کے مادی مظاہر اور انسانی تمدن کے علمی و عقلی ترقیات اور شعور و آگہی کے دیگر مظاہر کو خاطر میں نہیں لاتی بلکہ عروجِ آدمِ خاکی کی راہ میں اِن کو اقبال رکاوٹ سمجھتے ہیں، پس اُن کا یقین خرد کی بجائے جنوں سے رجوع کرتا ہے اور بعض صورتوں میں جنوں کو بھی صاحبِ ادراک سمجھتے ہیں۔ اقبال جسے جنوں کا ادراک سمجھتے ہیں وہ خود ایک اندیشہ ہے، جسے یقیں کی چھتری سے ڈھانپ دیا گیا ہے:

مئے یقیں سے ضمیرِ حیات ہے پُرسوز
نصیبِ مدرسہ یا ربّ! یہ آب و آتش ناک
عروجِ آدمِ خاکی کی منتظر ہیں تمام
یہ کہکشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک
یہی زمانۂ حاضر کی کائنات ہے کیا؟
دماغ روشن و دل تیرہ و نگہ بے باک
زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ

کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک

کلامِ اقبال میں عقل و دل کی بحث جو تخیلی تموج دکھاتی ہے اُن میں حاصلاتِ عقل سے انکار بہت نمایاں ہے۔ عقل بھی اگر کوئی منزل ہے تو عقل کے لیے اپنی صفت کے بموجب کائنات کے مادی مظاہر اور ان کے اسرار سے مکمل آگاہی بنیادی شرط ہونی چاہیے۔ تہذیبِ انسانی کی تاریخ میں عقل اپنے ہُنر اور کمالات کے مظاہر سے کبھی باز بھی نہیں آئی اور اس کی انتہا کے بارے میں بھی کوئی حتمی فیصلہ نہیں دیا جا سکتا۔ پس جب تک انسان عقل کی اس منزل سے پورے طور پر گزر نہیں جاتا وہ چرخِ نیلی فام سے پرے منزل تک رسائی کیسے حاصل کر سکتا ہے؟ یہ معجزاتِ عقل و ہنر چونکہ آج اقوامِ مغرب کے پاس ہیں یہی وجہ ہے کہ اقبال اپنے فکری و نفسیاتی عارضے سے شفا پانے کے لیے اس منزل سے بغیر کاہش و خواہش گزر جانے کی تعلیم دیتے ہیں:

تیرے سینے میں دم ہے دل نہیں ہے
تیرا دم گرمیِ محفل نہیں ہے
گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغِ راہ ہے منزل نہیں ہے

اقبال عقل و خرد کی ہُنر کاری کا مذاق اڑاتے ہیں کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ اس میں جز گمراہی کے اور کچھ نہیں دھرا:

یہی آدم ہے سلطانِ بحر و بر کا
کہوں کیا ماجرا اِس بے بصر کا
نہ خود بیں، نے خدا بیں، نے جہاں بیں

یہی شہکار ہے تیرے ہُنر کا

ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

نہ کر افرنگ کا اندازہ اُس کی تابناکی سے
کہ بجلی کے چراغوں سے ہے اِس جوہر کی برّاقی
دلوں میں ولولے آفاق گیری کے نہیں اُٹھتے
نگاہوں میں اگر پیدا نہ ہو اندازِ آفاقی

اقبال کی ایک نظم ''زمانہ حاضر کا انسان'' اس سلسلہ میں ایک بہترین مثال ہے:

ڈھونڈنے والا ستاروں کی گزرگاہوں کا
اپنے افکار کی دنیا میں سفر کر نہ سکا
اپنی حکمت کے خم و پیچ میں اُلجھا ایسا
آج تک فیصلۂ نفع و ضرر کر نہ سکا
جس نے سورج کی شعاعوں کو گرفتار کیا
زندگی کی شبِ تاریک سحر کر نہ سکا

اصل مسئلہ یہ ہے کہ مذہبی ایمان ویقین کی دنیا تغیراتِ زمان ومکان کی قید سے آزاد سمجھی جاتی ہے۔ بہرحال اُس کا اثبات دائمی رہتا ہے۔ اس میں نفی کی گنجائش کفر ورذالت سمجھی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محکم وجامد تصورات کو مسلسل علمی وفکری چیلنج درپیش رہتے ہیں۔ دوسری طرف سائنسی اور تعقل پسند انسانی نظریہ ارتقاء ہے جو کفر وایمان کے مسائل کو خاطر میں لائے بغیر مسلسل ارتقاء پذیر رہتا ہے۔ انسان کے فکر وشعور اور ہنر کی دنیا ہمیشہ خام حالت میں رہتی ہے، اس کے پاس نفع ونقصان کا کوئی حتمی پیمانہ نہیں ہوتا، تغیراتِ

زمان ومکاں کے ساتھ ساتھ نظریے، فکر، تکنیک، مہارت اور اصول ومبادی میں مسلسل تبدیلی کے عمل کو وہ برقرار رکھتا ہے، اس کا یہ سفر رجعت کی طرف کبھی نہیں ہوتا ہمیشہ ترقی کی سمت رہتا ہے۔ زندگی کی شبِ تاریک کو سحر کرنے کا اُس کے پاس کوئی دائمی نسخہ نہیں ہوتا، ماسوائے تگ ودو اور جدوجہد کے۔ پہیے کی ایجاد سے لے کر کمپیوٹر تک سب اسی تعقل پسند اور سائنسی اندازِ فکر کی ارتقاء پذیر روایت کی کڑیاں ہیں۔ انسان کے علاوہ دیگر جانداروں کی شبِ تاریک تو فطرت سحر کر دیتی ہے لیکن انسان کی شبِ تاریک کو انسان کے سوا کوئی سحر نہیں کر سکتا۔ ایسا اگر کبھی اُس نے کیا ہے تو وہ خود اس کا ذمہ دار ہے اور نہیں کیا تو بھی وہ خود اس کا ذمہ دار ہے۔ وہ اپنے حصے کا بوجھ کیسے اُتارتا ہے یہ اس کی اپنی صوابدید پر ہے۔ فکرِ اقبال کا المیہ یہ ہے کہ وہ پختہ افکار کی ضربِ کلیمی سے آنِ واحد میں کوئی معجزہ دکھانے کی مشتاق ہے۔

اقبال اپنی نظم ’’عصرِ حاضر‘‘ میں اسی مخمصے میں گرفتار نظر آتے ہیں:

پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی
اِس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام
مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر
چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام
مردہ لادینی افکار سے افرنگ میں عشق
عقل بے ربطیِ افکار سے مشرق میں غلام

اقبال کے نزدیک جدید تعلیم جب عقل کو آزاد کر دیتی ہے تو اس کے باعث فکر بے ربط و نظام ہو جاتی ہے۔ یہاں اقبال کی مراد یہ ہے کہ جذبہ وعشق انسان کی ذات

کے نہاں خانوں میں موجود کوئی ایسا معجزاتی عنصر ہوتا ہے کہ جو خیالات کو حتمی طور پر ترتیب دے کر اُسے ایک نظام کی شکل دے دیتا ہے۔ اس عشق کو اقبال نے بندۂ مومن کا خاص وصف قرار دیا ہے۔ اس عشق کے بغیر حیاتِ نو کا ہر نظریہ فاسد اور ناپائیدار ہے۔ دل اس عشق کا مرکز و محور ہے، دل کا تعلق جذبہ اور احساس کے ساتھ ہے۔ پس وہ عمل جس کا تعلق جذبہ و احساس کے ساتھ ہوگا وہ وہ نہیں ہوگا کہ جسے ظن و تخمین کی شکار عقل سرانجام دیتی ہے:

گرچہ تو زندانیِ اسباب ہے
قلب کو لیکن ذرا آزاد رکھ
عقل کو تنقید سے فرصت نہیں
عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ

اسباب کی دنیا کیونکہ ہر معاملے میں علت کا تقاضا کرتی ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اس کے مقابلے میں عشق، جذبے، احساس یا دل کو اہمیت دی ہے۔ اقبال کے نزدیک جذب و مستی سے سرشار عشق، عقلی نتائج اور اس کے عواقب و جوانب سے آزاد ایک قدر ہے جو پائیدار اور دائمی ہے۔ مغربی علوم و فنون چونکہ عقل اور سائنسی اندازِ فکر کے حامل ہوتے ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ پائیدار اور دائمی نتائج کے حامل نہیں ہو سکتے۔

سرور و سوز میں ناپائیدار ہے ورنہ
مئے فرنگ کا تہ جُرعہ بھی ناصاف نہیں

جدید علوم و فنون کا مرکز چونکہ مغرب ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال اس ذیل میں مغرب کی ہر کوشش کو تشکیک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں اور اسے سعیِ لاحاصل قرار دیتے ہیں:

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیشِ جہاں کا دوام
وائے تمنائے خام وائے تمنائے خام

مغرب کے جدید تصورِ انسان کے مقابلے میں اقبال بندۂ مومن کو ایک اور دنیا میں دریافت کرتے ہیں کہ جو علم و جستجو اور تحقیق و تنقید کے تعقل پسند سائنسی لوازمات کی دلدل میں اترنے کی بجائے لذتِ عشق سے سرشار دنیائے اسباب سے ماورا ہے:

علم کی حد سے پرے بندۂ مومن کے لیے
لذتِ شوق بھی ہے نعمتِ دیدار بھی ہے

اس بات کو اقبال نے یوں بھی بیان کیا ہے:

سمجھ رہے ہیں وہ یورپ کو ہم جوار اپنا
ستارے جن کے نشیمن سے ہیں زیادہ قریب

عالمِ رنگ و بو بھی چونکہ مغرب کے دستِ تحقیق میں ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال اس عالم سے گزر جانے کی تلقین کرتے ہیں اور ان جہانوں کی طرف نگاہِ التفات اٹھانے کا پیغام دیتے ہیں کہ جسے اقبال کے خیال میں عقلی یا سائنسی انسانی تدبر سے مسخر نہیں کیا جا سکتا۔ اقبال دنیاوی زندگی کے وہ مسائل کہ جن کو عقل یا تدبیر سلجھانے کی کشمکش میں مبتلا ہے سے مکمل اجتناب اور گریز کی تعلیم دیتے ہیں:

قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بُو پر
چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں
اِسی روز و شب میں اُلجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں اور بھی ہیں

ستاروں سے آگے کے جہانوں کی فکر اقبال کی شاعری میں صد ہا سال پر محیط عالمِ اسلام کی پستی، مسلمانوں کی محکومی اور غلامی، ملائیت، خانقاہ کے فریب، علوم وفنون، حکمت و دانائی اور عقلی، سائنسی اور مادیت پسند فکری روایات کے زوال کے نتیجے میں ردِّعمل کے طور پر ابھری ہے۔ اسی ردِعمل نے فکرِ اقبال کو نہ صرف یہ کہ بُری طرح متاثر کیا ہے بلکہ عالمِ اسلام کو بھی فکری اعتبار سے ایک دوراہے پر کھڑا کر دیا ہے۔ جہاں ایک طرف تو مغربی علوم وفنون (جس میں اب مشرقی اقوام بھی بڑھ چڑھ کر پیش رفت کر رہی ہیں) کا مسلسل بڑھتا ہوا عالمی پھیلاؤ ہے اور عالمی سطح پر تمدنِ جدید کو مختلف جہتیں عطا کر رہا ہے۔ یہ تمدن جدید ایک زندہ اور ٹھوس حقیقت بھی ہے جبکہ دوسری طرف حقیقتِ دین کا اقبالی فلسفہ ہے کہ جس کی رو سے وہ مغربی تمدنِ جدید کہ جس کے آثار مشرق میں بھی نمایاں تر ہوتے چلے جا رہے ہیں اس تمدن کی مکمل نفی کرتے ہیں، اسے انسانیت کے لیے ہلاکت اور مومن کے لیے گمراہی قرار دیتے ہیں۔ محض اس حوالے سے اگر دیکھا جائے تو اقبال دین اور دنیا میں دوئی کے قائل ہیں۔ اپنی نظم ’’سلطانی‘‘ میں کہتے ہیں:

کسے خبر کہ ہزاروں مقام رکھتا ہے
وہ فقر جس میں ہے بے پردہ روحِ قرآنی
مثالِ ماہ چمکتا تھا جس کا داغِ سجود
خرید لی ہے فرنگی نے وہ مسلمانی

مغرب کی خرد افروز جستجو اور تحقیق کو اقبال نے ’’مردہ لادینی افکار‘‘ سے تعبیر کیا ہے۔ یہ تعبیر ہی احساسِ کمتری کی دین ہے۔ ایسا دراصل مجدد الف ثانی اور امام غزالیؒ کی

فکری روایات کے اقبال تک تسلسل کے باعث ہوا ہے کہ وہ تمام علوم جو شرحِ دین میں براہِ راست معاون نہیں ہوتے چونکہ انسانی جستجو کا محاصل ہیں اور الٰہیاتی تعلیمات کے متوازی اپنے نظامِ فکر کو تشکیل دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ سب علوم خرافات کی ذیل میں آ جاتے ہیں۔ ایمان و یقین کی وہ دنیا جو انسانی علوم کے متوازی اپنی حیثیت اور کاملیت کے تعین میں انسانی علوم کے ارتقاء سے موازنہ کرتی ہے یا مدد لینے کی کوشش کرتی ہے تو تشکیک کے کھلے دروازے ایک ایسا جہانِ معنی آشکار کرتے ہیں کہ اس ایمان و یقین کی عمارت متزلزل ہوتی دکھائی دیتی ہے۔ اقبال الٰہیاتی تعلیمات اور انسانی علوم کی الگ الگ نوعیت اور حیثیت کا ادراک کرنے کی بجائے ان دونوں کے درمیان کوئی معنی خیز ربط قائم کرنے میں بُری طرح ناکام ہوئے ہیں۔ اپنی ایک نظم ''علم اور دین'' میں اقبال ایسی ہی صورت حال سے دوچار ہیں:

وہ علم کم بصری جس میں ہم کنار نہیں
تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم

پیغمبر کے علاوہ کوئی بھی انسان پیغمبر نہیں ہوتا۔ حکمت و دانائی کے وہ پھل جو ایک پیغمبر غائب سے حاصل کرتا ہے جبکہ ایک عام انسان کو وہی پھل عالمِ اسباب میں مشاہدات و تجربات کے مرغزاروں میں تحقیق و جستجو کے نتیجے میں حاصل ہوتا ہے۔ اگر پیغمبر کے لیے معجزہ ہی رہنمائی کا واحد وسیلہ ہوتا تو یقیناً اسے مشاہدات و تجربات کے واحد وسیلے سے خود اپنے ذہن اور ہاتھوں سے علوم و فنون کو ترقی دینے کی کوئی ضرورت نہ رہتی۔ اقبال اس سادہ سی حقیقت کے اعتراف سے بھی اپنی شاعری میں محروم ہیں۔ کہیں تو انسانی علوم کو الحاد قرار دے دیا اور کہیں اِن کو مردِ مومن کے ذوقِ یقیں کی تسکین کا

ساماں قرار دے دیا۔ نظم ’’طلوعِ اسلام‘‘ میں اقبال مردِ مومن اور اس کے یقین کی سربلندی کے لیے ایسے ہی فکری الجھاؤ کا شکار ہیں:

جب اِس انگارۂ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا
تو کر لیتا ہے یہ بال و پرِ روح الامیں پیدا
غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں
کوئی اندازہ کر سکتا ہے اُن کے زورِ بازو کا
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں
ولایت، پادشاہی، علمِ اشیاء کی جہانگیری
یہ سب کیا ہیں فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں

اِسی نظم میں اقبال نے مغرب کی وہ جدید تعقل پسند علمی وفکری روایت کہ جسے مشرق نے بھی اپنے سیاسی، سماجی، معاشی اور تہذیبی مسائل کے حل کے لئے قابلِ قبول بنایا اُس روایت کو رد کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ اقبال نے اس روایت کو قرآنی تعلیمات کا متبادل سمجھ لیا تھا۔ ظاہر ہے اگر اِسے ’’متبادل‘‘ سمجھ لیا جائے تو کسی بھی طور اقبال کے کے لیے اس روایت کا اثبات ممکن نہ تھا۔ چنانچہ اس روایت سے یکسر انحراف ان کا مذہبی کم اور نفسیاتی مسئلہ زیادہ بن گیا۔ اس کے نتیجے میں مسلمان آفاق اور مابعد آفاق کا شہزادہ تو بن گیا لیکن عہد کے زندہ حقائق کی تفہیم سے معذور اور بیگانہ رہا اور جہانِ خاکی کی تخریب کو تعمیرِ جہاں گردانتا رہا:

پرے ہے چرخِ نیلی فام سے منزل مسلماں کی

ستارے جس کی گردِ راہ ہوں وہ کارواں تو ہے
مکاں فانی، مکیں آنی، ازل تیرا، ابد تیرا
خدا کا آخری پیغام ہے تو جاوداں تو ہے
حِنا بندِ عروسِ لالہ سے خونِ جگر تیرا
تیری نسبت براہیمی ہے، معمارِ جہاں تُو ہے

وہ ارضِ خاک کہ جس کی نیرنگیاں انسانی صفات کو دادِ نظارہ ہی نہیں تحقیق و جستجو کی دعوت بھی دیتی ہیں، اقبال اُس زمین پر مردِ مومن کے پاؤں نہیں ٹکنے دیتے اور وہ انسان کا مادی تمدن جو اس تحقیق و جستجو کے نتیجے میں آباد ہوا، اُس تمدن کی تحقیر کو اپنا فرضِ منصبی سمجھتے ہیں۔ انسان افلاک نہیں، بھٹکتا ہوا کوئی سیارہ نہیں بلکہ زمین کے ساتھ اس کی نسبت خود انسان اور کائنات کے تعلق کا قابلِ فہم اثبات ہے۔ اقبال اس کائنات کو خاطر میں نہیں لاتے اور بے پَر کے انسان کو خلاؤں کی سیر کراتے ہیں۔ اپنی نظم ”مومن“ (دنیا میں) میں اقبال کہتے ہیں:

افلاک سے اُس کی حریفانہ کشاکش
خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن
جچتے نہیں کنجشک و حمام اُس کی نظر میں
جبریلؑ و سرافیلؑ کا صیّاد ہے مومن

اقبال نے تو اس بات کو مومن اور کافر کا فرق قرار دیا ہے کہ مومن کی بے کراں اور بے حد و شمار باطنی صفات میں آفاق اور ان کا راز گم ہے اور اُسے کسی تشہیر کی بھی کوئی حاجت نہیں جبکہ کافر کی پہچان ہی یہی ہے کہ وہ آفاق میں غور و فکر، تحقیق اور تجربات کے ذریعے اُس کے اسرار کو پانے کی سعیِ لاحاصل کرتا رہتا ہے۔ یہاں بھی

اقبال دراصل 20 ویں صدی میں عالم اسلام کی علمی، فکری، سیاسی، سماجی، معاشی، سائنسی اور تہذیبی و تمدنی شکست، زوال، بے بسی اور مایوسی پر پردہ ڈالنے کے لیے اپنے احساسِ برتری کو نمایاں کرنے کے خواہش مند نظر آتے ہیں۔ اپنی نظم ''کافر و مومن'' میں خضرؑ کی زبانی کہتے ہیں:

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہے آفاق

اسی بات کو اقبال نے اپنی معروف نظم ''لا الٰہ الا اللہ'' میں زیادہ موثر انداز میں پیش کیا ہے۔ یہ دراصل کلمہ طیبہ کا پہلا حصہ ہے۔ اقبال کا اپنی مخصوص کلامی بحث کے لیے اس حصے کا انتخاب بہت معنی خیز ہے یعنی کوئی نہیں ہے سوائے اللہ کے۔ اگر اِس سے مراد معروف ترین معنوں میں یہی لیا جاتا ہے کہ اللہ کے سوا عبادت کے کوئی لائق نہیں تو اِس بات سے نہ تو کائنات کی نفی ہوتی ہے اور نہ ہی انسانی علوم وفنون اور انسان کے مادی تمدن کی نفی ہوتی ہے بلکہ کائنات تو اپنے وسیع تر مفہوم میں خالقِ کائنات کے اثبات کی بیّن دلیل ہے لیکن اقبال نے اپنے مخصوص نظریے کی تائید کے لیے کلمہ طیبّہ کے اس حصے سے معروف معنوں کی بجائے اپنے مخصوص فکری نظام کی تشکیل کے لیے معانی اخذ کیے ہیں۔ نظم میں کہتے ہیں:

یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں، لا الٰہ الا اللہ
یہ مال و دولتِ دنیا یہ رشتہ و پیوند
بتانِ وہم و گماں، لا الٰہ الا اللہ

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زنّاری
نہ ہے زماں نہ مکاں، لا الٰہ الا اللہ

یہاں اقبال نے دراصل عہدِ جدید کی وہ مغربی ترقیات جو سائنسی علوم وفنون مادیت پسند حکمت ودانائی اورانسانی تحقیق وجستجو کے نتیجے میں بشمول مشرق تمام اقوام عالم میں اپنے واضح نقوش مرتب کر رہی تھیں، کی مکمل نفی کرنے کے لیے حضرت ابراہیمؑ کی بُت شکنی کوضروری قرار دیا ہے۔ اس بُت شکنی سے مراد اللہ کے سوا معبودوں کا خاتمہ اقبال نے نہیں لیا بلکہ تمدنِ جدید کے تمام مادی مظاہر کا خاتمہ مراد لیا ہے۔ چنانچہ اقبال ابراہیمؑ ثانی کے منتظر ہیں کہ جو تمدنِ جدید کے تمام مادی مظاہر کو پاش پاش کر دے۔ فکرِ اقبال مسئلے سے دوچار تب ہوتی ہے جب وہ ان مظاہر کو بُتوں سے تعبیر کر بیٹھتی ہے۔ سوئی سے لے کر ہوائی جہاز اور کمپیوٹر تک کے تمدنی مظاہر انسان کے مادی علوم وفنون کی لازمی ترویج کے باعث معرض وجود میں آئے ہیں۔ یہ مادی مظاہر انسانی زندگی میں اپنے افادی پہلوؤں کے باعث فروغ پذیر ہوتے ہیں نہ کہ ان کے ذریعے ان کی عبادت مقصود ہوتی ہے لیکن اقبال نے اپنی نفسیاتی تشفی کے لیے خود ہی ان مظاہر کو بُت قرار دے دیا اور تمدنِ جدید کو صنم کدہ۔ تمدن جدید چونکہ مغربی علمی وفکری روایات کی عطا ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال اس پورے تمدن کو کفر سے تعبیر کرتے ہوئے مردِ مومن کو اس تمدن کی تکذیب کی نصیحت کرتے ہیں۔

اقبال نے دُنیاوی مال و دولت اور اس کے نتیجے میں استوار ہونے والے سماجی تعلقات کو بتانِ وہم وگماں قرار دیا ہے۔ ظاہر ہے کہ اقبال اگر تمدن کے مادی مظاہر اُن سے حاصل ہونے والی مادی مسرت اور مادی تعلقات کار کے سیاسی، سماجی اور

معاشی نظام کو ٹھوس اور زندہ حقیقت قرار دے دیتے تو اس سے لامحالہ مغربی علوم وفنون اور تمدنِ جدید کی تائید کا پہلو نکل آتا جو اقبال کے نظامِ فکر میں خرابی کا باعث بن جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب سے بلا جواز تعصب، نفرت اور حقارت کے باعث تمدنِ جدید کی تمام زندہ اور ٹھوس حقیقتوں کو اقبال نے وہم وگمان سے تعبیر کر دیا۔ اِسی طرح انسانی عقل جو زمان ومکان کو سمجھنے، پرکھنے، اس کے قوانین اور اصولوں کو دریافت کرنے اور سائنسی بنیادوں پر زمان ومکان کے تعلق کو دریافت کرنے کی جستجو میں انسانی علوم وفنون کو ترقی دیتی ہے، اقبال انسانی عقل کے اس اثاثے کو اہمیت نہیں دیتے۔ فکرِ اقبال اس سوال کی توضیح سے عاری ہے کہ کائنات کے مادی وجود اور انسان کی عقل، تجربے اور مشاہدے سے تصورِ خدا پر کیا اثر پڑتا ہے؟

دوسری بات یہ ہے کہ کلمہ طیبہ کا دوسرا حصہ ''محمد الرسول اللہ'' ہے۔ اس حصے میں کائنات کے افضل ترین انسان اور اُن کی رسالت کا اثبات کیا گیا ہے۔ یعنی اللہ کے سوا کوئی عبادت کے لائق نہیں اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ یعنی ایک طرف اگر اللہ کے سوا دیگر تمام اشیاء، قوتوں، مخلوقات اور خداؤں کی نفی کی گئی ہے تو دوسری طرف حضور پاکؐ اور اُن کی رسالت کا اثبات کیا گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسی اثبات سے انسان اور کائنات کے مادی تعلق کا اثبات ہوتا ہے۔ یہ اثبات انسان کے مادی تمدن کو براہِ راست موضوع بناتا ہے اور انسانی تمدن کے خارجی مظاہر کی معنوی تفہیم بھی کرتا ہے۔ قرآن مجید رسالت کا منتہا ہے جو کائنات کے مادی مظاہر اور انسانی تہذیب وتمدن میں غور وفکر اور تحقیق کرنے کا داعی ہے جبکہ اقبال اپنی شاعری کے عمومی مزاج میں کائنات اور انسانی تمدن کے مادی مظاہر کی نفی کرتے ہیں اور صوفیانہ طرزِ

فکر پر تنقید کے باوجود خود فنا کی تعلیم دیتے ہیں۔ افسوس اسی تعلیم کو اقبال کی انقلابی روح قرار دے دیا گیا۔ مثلاً نظم ''خضرِ راہ'' میں کہتے ہیں:

ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ
پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے
پھونک ڈالے یہ زمین و آسمانِ مستعار
اور خاکستر سے آپ اپنا جہاں پیدا کرے

اقبال یہاں بھی زمین و آسمان کے مادی وجود کی نفی اور فنا کو صداقت کا اعلیٰ معیار قرار دے رہے ہیں اور جسے مستعار کہا گیا ہے، وہ انسان کے لیے دنیاوی زندگی میں سب سے بڑا انعام ہے۔ اس کی نفی سے خود انسان کی نفی ہو جاتی ہے اور خود انسان اپنا اثبات کائنات کے متوازی اپنے تمدن کی تشکیل کے ذریعے کرتا ہے۔ پس انسانی وجود کو کائنات کے مادی وجود سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔

۵

اقبال جب یورپ میں تھے تو بیسویں صدی کی ابتدائی دہائیوں کا جدید ترین تمدن ان کی آنکھوں کے سامنے تھا لیکن اقبال نے اسے انسان کی عظمتِ کردار قرار دینے کی بجائے لطیف پیرائے میں ویرانہ کہہ دیا:

فرنگ میں کوئی دِن اور بھی ٹھہر جاؤں
مرے جنوں کو سنبھالے اگر یہ ویرانہ

غرض اقبال کسی بھی طور تمدنِ جدید کی عمارات کو خاطر میں لانے کے لیے تیار نہیں یوں ان کے ذہن نے عجیب وغریب منطقے دریافت کرنے شروع کر دیئے:

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ
سُرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف

خاکِ مدینہ ونجف ہر مومن کی آنکھ کا سُرمہ ہے۔ اِس میں کوئی کلام نہیں لیکن مدینہ ونجف کے فکری اثاثے کا دانشِ فرنگ سے موازنہ کر کے آخر اقبال کیا باور کرانا چاہتے ہیں؟ جبکہ دانشِ فرنگ بھی ایک اور سچائی کی کھوج کا پلِ صراط ہے جس کے ارتقاء میں انسانی محنت اور دانش کا ایک صبر آزما اور طویل عہد سانس لیتا ہے۔ اِس کے سوا کیا کہا

جائے کہ اقبال نے مسلمانوں کے زوال کا انتقام دانشِ فرنگ کو بلا جواز ٹھوکر مار کر لیا ہے۔ اور اگر اقبال دانشِ فرنگ کی ''سیاہ کاریوں'' کے باعث اُس سے مطمئن نہیں ہیں تو پھر اقبال کے پاس دوسرا راستہ کیا ہے؟ اقبال کے نزدیک وہ مسلمانوں کے دورِ عروج کا وہ عرصہ ہے جب اُن کی سیاست، دانش، افکار، معیشت اور عسکری طاقت کا سکّہ عرب، ہندوستان، افریقہ اور یورپ میں چلتا تھا۔ اقبال کے خیال میں اسلامیوں کی روحانی قیادت نے پوری دنیا کو حکمت و دانش سے معمور کر دیا جبکہ حقیقت یہ ہے کہ مسلمانوں کا دورِ عروج جس کا آغاز عرب کے خیمہ نشینوں سے ہوتا ہے اور انتہا اندلس کا الحمرا قرار پاتا ہے، اس پورے عہد کے مسلمان فلسفی، حکیم اور سائنس دان سب کے سب مادی علوم و فنون کی ترقی میں گہری دل چسپی لینے والے، خردمند اور مادیت پسند تھے اور انہی کی کوششوں کے نتیجے میں مسلمانوں کو دنیا میں سرفرازی نصیب ہوئی۔ اقبال مسلمانوں کے اِس دورِ عروج کی مادی ترقی اور خوش حالی سے محض اس لیے صرفِ نظر کر جاتے ہیں کہ ان کے اثبات سے یورپی مادی ترقی وخوشحالی کی نفی کا جواز ختم ہو جاتا ہے۔ اقبال کی فکر کا یہ تضاد ایک بڑا المیہ ہے۔ اقبال نے خود سے یہ نتیجہ اخذ کر لیا ہے کہ مسلمانوں کے عظیم ماضی کی بنیاد مادی ترقی پر نہیں تھی بلکہ وہ کچھ اور تھا جو زمان و مکاں کا پابند نہیں تھا۔ سوال یہ ہے کہ یہ خودی تھی یا کچھ اور تھا؟ جو بھی تھا! ماضی کے پُراسرار بندوں کا یہ عرصہ بھی زمان و مکان کی بھینٹ کیوں چڑھ گیا؟ ''یادِ ماضی'' سے آخر کیا مراد ہے۔ کیا اقبال اِن سوالوں کی نزاکتوں سے آگاہ نہیں تھے؟ ''ساقی نامہ'' میں ان کی فکری بے بسی دیدنی ہے:

شرابِ کہن پھر پلا ساقیا
وہی جام گردش میں لا ساقیا

خودی کیا ہے رازِ درونِ حیات
خودی کیا ہے بیداریِ کائنات
ازل اِس کے پیچھے ابد سامنے
نہ حد اِس کے پیچھے نہ حد سامنے

مسلمانوں کے دورِ عروج کو زمان و مکان کے مادی متعلقات سے جدا کر کے اقبال اپنے تصوراتی سومنات کے خود مجاور بن جاتے ہیں۔ بات صرف اتنی ہے کہ کسی بھی نظامِ فکر جسے ابدی یا دائمی قرار دیا جاتا ہے اُس کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ کائنات اور انسانی سماج کے حقائق بھی ابدی رہیں۔ اُن میں کسی بھی قسم کی تبدیلی یا ارتقاء کا امکان معدوم ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ منطقی اعتبار سے یہ بات درست نہیں ہے۔ بعض کائناتی اور سائنسی معاملات پر یہ بات صادق آ سکتی ہے مثلاً نظامِ شمسی کا محکم ابدی اصول یا H_2O کا ہمیشہ پانی بننا وغیرہ۔ اسی طرح انسانی سماج میں چوری، جھوٹ، تعصب، ملاوٹ، دھوکہ دہی وغیرہ کے معاملات میں انسانی قدروں کا استحقاق ابدی ہو سکتا ہے۔ لیکن سائنسی علوم، ٹیکنالوجی، آرٹ، ادب، فلسفہ، تمدنی مظاہر اور عمرانی علوم مسلسل حقائق کی نئی پرتوں کو دریافت کرنے کے لیے تبدیلی، رد و قبول اور ترامیم و اضافے کے عمل سے گزرتے رہتے ہیں۔ انہی کے ارتقاء اور فروغ کے باعث حقائق کی نئی صورتیں سامنے آتی ہیں جو سابقہ حقائق کی نوعیت کو بدل دیتی ہیں اور خود یہ نئی صورتیں علوم و فنون سے متعلق فہمِ انسان کو تبدیلی پر اکساتی ہیں۔ اقبال چونکہ رواداری کے کسی عالمی نظام کو خاطر میں نہیں لاتے یہی وجہ ہے کہ وہ تہذیبی تصادم کو مذہبی تصادم سے قریب تر کر دینے کے قائل ہیں اور اس کے داعی بھی ہیں۔ وہ حقائق کو ابدی سمجھتے ہیں اور وہ

تمام امور جو حقائق کی ابدیت کے سوال کو متاثر کرتے ہیں، اقبال حقائق کے اس نئے منظر نامے کو دین و مروت کے خلاف سازش قرار دیتے ہیں۔ اپنی نظم ‘‘دین وتعلیم’’ میں کہتے ہیں:

یہ اہلِ کلیسا کا نظامِ تعلیم
ایک سازش ہے فقط دین و مروت کے خلاف

ظاہر ہے کہ اہلِ کلیسا (یعنی اہل مغرب نہ کہ عیسائی اہلِ ایمان) کی تعلیم مادی سطح پر تمدنِ جدید کی آبیاری کرتی ہے اور اس محاذ پر عقل و سائنس پہلو بہ پہلو چلتے ہیں۔ اس میدان میں اُترنے اور مقابلے کا مطلب اس کے سوا کچھ بھی نہیں ہوسکتا کہ مسلمان مشرقی اقوام عقل اور سائنس پر مبنی علوم وفنون کو مزید ترقی دیں یا ان کے تمدن کے مقابلے میں اپنے مادی تمدنی مظاہر کو وسعت دیں۔ اقبال اگر اس حقیقت کو تسلیم کر لیتے تو لامحالہ انہیں مغرب کی عقل، سائنس اور علوم وفنون میں ترقی کا معترف اور قدردان ہونا پڑتا۔ اقبال کا خود اختیار کردہ مذہبی تفاخر کا تصور اس بات کی اجازت دے ہی نہیں سکتا تھا۔ پس ملول و پریشان ہو کر اپنے عہد میں عقل اور سائنسی علوم کی مغربی برتری کا جواب عقل اور سائنس کی مشرقی ترقی سے دینے کی بجائے معجزات دکھانے والوں کے نوحہ خواں بن جاتے ہیں۔ اپنی نظم ‘‘خانقاہ’’ میں کہتے ہیں:

رمز و ایما اس زمانے کے لیے موزوں نہیں
اور آتا بھی نہیں مجھ کو سخن سازی کا فن
‘‘قم باذن اللہ’’ کہہ سکتے تھے جو، رخصت ہوئے

خانقاہوں میں مجاور رہ گئے یا گورکن

ہمارے ہاں ایک دستور یہ بھی ہے کہ اقبال کو ان کے فکری سباق و سیاق کی نزاکتوں سے یکسر کنارہ کرتے ہوئے اپنے مطلب کے معانی اخذ کر لیے جاتے ہیں۔ مثلاً اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ ''جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی'' تو اس کا مطلب مشرقی ادیان کی سیاست سے علیحدگی نہیں ہے بلکہ کلیسا کی سیاست سے علیحدگی ہے۔ اقبال تو مسلمان کے سیکولر ہونے کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔ اس حوالے سے ان کی تنقید براہِ راست مغربی طرزِ سیاست پر ہوتی ہے۔ وہ عالمِ اسلام کو سیکولرازم کی لعنت سے آگاہ تو کرتے ہیں لیکن یہ بتانا بھول جاتے ہیں کہ کلیسا کے ہزار سالہ عہد کو خود اہل کلیسا یعنی اہل مغرب نے عہدِ تاریک سے موسوم کیا ہے۔ اس پورے عرصے میں مغرب کے انسان نے وہ کون سا انسانیت سوز دکھ تھا کہ جسے نہ جھیلا ہو۔ یورپی تاریخ کا یہ عرصہ ننگِ انسانیت کا کھلا باب ہے۔ مذہب کے نام پر جو ظلم و ستم انسانیت پر روا رکھا گیا اس کی تفصیلات دینا مقصود نہیں ہے۔ لیکن اقبال ان تاریخی تفصیلات سے مکمل صرفِ نظر اس لیے کر جاتے ہیں کیونکہ مغرب کے انسان کی تہذیبی و تمدنی ترقی کا سارا راز مذہبی تعلیمات کی بجائے انسانی علوم و فنون کی ترقی میں مُضمر ہے۔ اقبال مغربی انسان کی علوم و فنون میں ترقی کو گوارا کیسے کر سکتے تھے؟ پس اقبال نے مغرب کے انسان کی مذہب کے مقابلے میں انسانی علوم و فنون کی ترقی و ترویج سے قطع نظر کرتے ہوئے، اسے مغربی انسان کے لیے نامرادی اور نابصیری قرار دے دیا، اپنی نظم ''دین و سیاست'' میں کہتے ہیں:

سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا

چلی کچھ نہ پیرِ کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی
دوئی چشمِ تہذیب کی نابصیری

اقبال نے مغربی انسان کے حکمت وکمال کے مادی تمدن کے معجزے کو شاخِ نازک پر آشیانہ قرار دے دیا اور ایران وعرب کو خبردار کرتے ہوئے اپنی نظم ''اقوام مشرق'' میں کہتے ہیں:

نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق اُن کو
آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے کور
زندہ کر سکتی ہے ایران و عرب کو کیونکر
یہ فرنگی مدنیّت کہ جو ہے خود لبِ گور

اقبال اپنی شاعری میں مسلمانوں کو ہمیشہ یہی تاکید کرتے رہے کہ وہ اپنے تشخص کو پہچانیں اور مغرب کی تقلید سے گریز اختیار کریں۔ مغرب جس راہ پر چل پڑا ہے وہ سرتا سر گمراہی اور دین سے دُوری ہے۔ انہیں ہمیشہ اس بات کا خوف رہا کہ جس طرح مغرب نے مذہب سے کنارہ کرلیا اور محض انسانی اور تمدنی ترقی کو اپنا اوڑھنا بچھونا بنا لیا۔ کہیں مسلمان بھی مذہب سے بیگانہ ہو کر پیرویِ مغرب میں اپنے دین سے ہاتھ نہ دھو بیٹھیں۔ اِسی خوف کے باعث وہ مغرب کی کسی بھی خواہ وہ کتنی ہی حقیر ترین خوبی کیوں نہ ہو کی قدردانی سے یکسر گریز اختیار کر جاتے ہیں۔ چنانچہ مغرب کی انسانی اور مادی ترقی

کے مقابلے میں دوسری انتہا پر وہ مذہب کو لے کر آتے ہیں۔ اقبال دنیاوی زندگی کی مسرتوں، ترقی اور خوش حالی کو اِس خوف سے اپنی فکر کا حصہ نہیں بنا پاتے کہ کہیں اس سے مغرب کی ترقی اور خوش حالی کی تائید کا کوئی پہلو نہ نکل آئے۔

٦

اقبال نے مسلم شناخت کو مادی زندگی کی ترقی کے بالکل متوازی صرف اور صرف مذہب پر قائم کیا ہے اور اس شناخت پر مادی ترقی کا شائبہ تک نہیں پڑنے دیتے۔ نظم ”مذہب“ میں وہ کھلے الفاظ میں اس بات کا اعلان کرتے ہیں:

اپنی مِلّت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی
اُن کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار
قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تری

اقبال کا خیال ہے کہ مذہب ایک ایسی قوت ہے کہ جو رنگ و نسل، وطن، قومیت اور زبان جیسی تمام تفریقات کو ختم کر دیتی ہے۔ حقیقتِ حال اس کے بالکل برعکس ہے۔ مذاہب پر اعتقاد رکھنے والے سب گروہ اور معاشرے مذاہب کی آفاقی تعلیمات کے باوجود رنگ و نسل، وطن یا قوم سے تعلق رکھتے ہیں۔ یہاں تک کہ خود مذہب بھی اس تفریق میں شامل ہوتا ہے۔ جہاں دیگر تفریقیں الگ شناخت کا مطالبہ کرتی ہیں خود مذہب بھی الگ شناخت کا مطالبہ کرتا ہے۔ اقبال جب ”قومِ رسولِ ہاشمی“ کی ترکیب کو

استعمال کرتے ہیں تو اس کا مطلب بھی مذہب کی بنیاد پر دیگر انسانی معاشروں کے مقابلے میں الگ تشخص کے قیام کا مطالبہ ہے۔ اگر مغرب اپنی جمعیت کے استحکام کے لیے ملک ونسب پر انحصار کو شناخت کا وسیلہ سمجھتا ہے تو اصولی طور پر اِس میں بھی کوئی قباحت نظر نہیں آنی چاہیے وجہ اُس کی یہ ہے کہ اگر مسلم تشخص مغرب سے تعصب کی بنیاد پر استوار ہوتا ہے تو مغربی تشخص کو ملک ونسب کی بنیاد پر اُستوار ہونے میں ممانعت نہیں ہونی چاہیے۔ خود مسلم مذہبی تشریحات کا ایک بہت بڑا حصہ ایسا بھی ہے کہ جو دیگر مذاہب اور اقوامِ عالم کو گمراہ، فاسق وفاجر اور ارزل قرار دیتا ہے اور اُن سب کو نفرت اور حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے۔ مذہب کی بنیاد پر جب اقبال جمعیت کے قیام کے آرزومند ہوتے ہیں تو وہ اس بات کو بھی خوب سمجھتے ہیں کہ دیگر مذاہب اور اقوام سے نفرت اور حقارت کا جذبہ انتہائی موثر اور کارگر ثابت ہوگا۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ خود مذہب اسلام کے ماننے والوں نے مذہبی تشخص کو نسلی اور قومی بنیادوں پر نہ صرف قائم کیا بلکہ ان بنیادوں پر فرقے بھی تشکیل پائے۔ دوسری طرف اسلامی ریاستوں کے قیام اور مسلم نوآبادیاتی نظام کی وسعت اور عہدِ فتوحات میں کبھی عرب اسلامی تشخص کارگر ہوا، کبھی ایرانی اسلامی تشخص اُبھر کر سامنے آیا۔ کبھی ترک اسلامی تشخص موثر ہوا تو کبھی ہند اسلامی تشخص نے کل پرزے نکالے جبکہ چھوٹی سطح پر ذات برادری اور طبقاتی تفریق جیسے مسائل کو کم کرنے یا ختم کرنے میں بھی مندرجہ بالا تشخص کے تمام بڑے حوالے بری طرح ناکام رہے۔ خود اقبال کو بھی اس بات کا احساس تھا، انتہائی دُکھ اور ملال کے عالم میں کہتے ہیں:

فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں ہیں

کیا زمانے میں پنپنے کو یہی باتیں ہیں

لیکن ایسا سمجھتے ہوئے اقبال بھول جاتے ہیں کہ وہ خودگروہی اور مذہبی تفریق کے قائل ہیں، ان کے پاس کوئی ایسا نسخہ کیمیا نہیں کہ جس کے ذریعے سارا عالمِ انسان ہرنوع کے تفرقات سے بالاتر ہوکر تفکر اور تدبّر کے عالمی معیارات کو فروغ دے سکے۔ اقبال اپنی فکر کے ہاتھوں اس قدر مجبور تھے کہ وہ ایسا سوچ بھی نہیں سکتے تھے۔ وجہ اُس کی یہ ہے کہ ہرنوع کے تفرقات سے آزاد مذہبی تعلیمات نہیں بلکہ جدید مغربی علوم وفنون ہیں جو عصر حاضر میں تمام بنی نوع انسان کا عالمی اثاثہ قرار پا چکے ہیں۔ ان علوم وفنون کا کوئی مذہب، رنگ، نسل، قومیت، جغرافیہ، فرقہ یا مسلک نہیں ہے۔ مذہبی، قومی یا نسلی تفرقات سے ماوراان علوم وفنون کی تحصیل نے پورے عالمِ انسان میں وحدت کے ایک نئے امکانات کو فروغ دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تفریق پسند مذہبی تعلیمات کا دائرہ کار سکڑتے سکڑتے معدوم ہوتا چلا جا رہا ہے۔ یہ افسوس یا خوشی کا معاملہ بھی نہیں ہے بلکہ دنیا میں انسانی تمدن کے ارتقاء کے نتیجے میں پیدا ہونے والی تاریخی حقیقت ہے جس کا سامنا کرنے کی جرأت چونکہ اقبال میں نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ وہ بار بار ’’دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشَ ایام تُو‘‘ کا اعادہ کرتے رہتے ہیں اور تمدن جدید کے مادی مظاہر اور تہذیبی قدروں کے نئے عالمی نظام کو ’’بتانِ وہم وگماں‘‘ قرار دے کر اس ٹھوس تاریخی سچائی سے صرف نظر کر جاتے ہیں۔ اقبال کے فلسفۂ خودی کی ساری تشکیل بھی اسی سیاق وسباق میں ہوئی ہے۔

۷

اقبال نے اپنی فارسی مثنوی ''اسرارِ خودی'' میں ایک فرد میں خودی کی اُستواری کے تین مدارج بیان کیے ہیں اور ان کے بقول جو فرد ان تین مدارج سے گزر جاتا ہے اسے خود بخود اپنی صلاحیتوں، طاقتوں، مقاصد اور آفاقی پروگرام کی تکمیل سے مکمل آگاہی حاصل ہو جاتی ہے۔ وہ اپنے آپ کو پہچان جاتا ہے اور خدائی اوصاف سے متصف ہو کر دنیا کو بدل ڈالنے کی اہلیت اپنے اندر پیدا کر لیتا ہے۔ پہلا مرحلہ ضبطِ نفس کا ہے کہ راہِ حق کا متلاشی شر کی پیروی سے آزاد ہو کر حق اور باطل میں تمیز کی لیاقت اپنی روح میں بیدار کرے۔ اقبال کے نزدیک حق اور باطل میں یہ تمیز ظواہر کی مادی دنیا کی مختلف صورتوں اور جہتوں میں تمیز کے ذریعے پیدا نہیں ہوتی کیونکہ ظواہر انسان کو دھوکہ دیتے ہیں۔ اُن کے خیال میں مادی زندگی کے تصوراتِ سود و زیاں سے ماورا ہو کر ایک فرد اپنے دل، مَن یا روح کی اتھاہ گہرائیوں میں غلط اور صحیح یا حق و باطل کا عرفان حاصل کر سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہی ضبطِ نفس ہے اور زندگی کا عرفان اِسی سے حاصل ہوتا ہے:

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سُراغِ زندگی

تُو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن

دوسرا مرحلۂ خودی کے دستور یا ضابطہ حیات کی پیروی ہے۔ اقبال کے نزدیک قرآن مجید قلبِ مومن کا آئین ہے۔ اس آئین کی قلبی پیروی دنیاوی زندگی کے ہر ڈر اور خوف سے آزاد کر دیتی ہے۔ یہ وہ ضابطۂ حیات ہے جس میں انسانی تدبیر اور تعقل کو کوئی عمل دخل حاصل نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال مذہبی تاویلات کے بھی شدید مخالف ہیں۔ اس کی پیروی ہی تفکر کا الہیاتی نظام خود بخود انسان کی روح میں پیدا کر دیتی ہے۔ اقبال صریح الفاظ میں کہتے ہیں:

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند

یہاں یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ اقبال نباتات و جمادات کو تقدیر کا پابند قرار دے کر دراصل کائنات کے مادی وجود کو سطحی اور ارزل قرار دینا چاہتے ہیں گویا احکامِ الٰہی کا تقاضا کائنات کے سطحی اور ارزل وجود میں انسانی تحقیق اور جستجو کو کھپانا نہیں ہے جیسا کہ اہلِ مغرب نے کیا بلکہ اس کا مقصود کچھ اور ہے جس کی تفہیم سے ''افرنگی دانش کا مقلد اور زناری ایمان کا حامل'' نوجوان مسلم آگاہ نہیں ہے۔ فکرِ اقبال یہاں بھی مسئلے سے دوچار ہے کہ اگر احکامِ الٰہی کی پیروی سے مراد کائنات کے مادی مظاہر میں تحقیق اور دلچسپی لیا جائے تو اس حوالے سے انہیں مغربی قیادت و سیادت کو کچھ تسلیم کرنا پڑتا ہے جو فکرِ اقبال کی ساری عمارت کو منہدم کرنے کا اعلامیہ بن جاتا۔ پس احکامِ الٰہی کی پیروی جس خودی کو بیدار کرتی ہے اُس کے دائرہ عمل سے انسان کے مادی تمدن کی تشکیل خارج ہے۔

خودی کی استواری کے لیے اقبال نے تیسرا مرحلہ نیابتِ الٰہی کو قرار دیا ہے کہ ایسا فرد جو پہلے دونوں مراحل سے بہ احسنِ خوبی عہد برآ ہو جاتا ہے وہ خود بخود تیسرے مرحلے میں داخل ہو جاتا ہے۔ اِس مقامِ ارفعیٰ پر متمکن فرد حقیقی معنوں میں اللہ کا نائب بن جاتا ہے، اُس کی تدبیر اور تقدیر آمیخت ہو جاتے ہیں۔ یہی اقبال کا مردِ مومن، قلندر، فقیر، صاحب سرور، انسانِ کامل یا سُپر مین ہے۔ اسی کے بارے میں اقبال کہتے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا، کارساز

اللہ کی ذات چونکہ مادی وسائل کی محتاج نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ مردِ مومن کو بھی اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے کسی بھی نوع کے مادی وسیلے کی احتیاج نہیں ہوتی، اُس کے پاس چونکہ ایمان و یقین کی حرارت ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ وہ زندگی کی ہر رزم میں مقابلے کے لیے بے تیغ و سپر اُتر پڑتا ہے۔ اقبال کے نزدیک ایسا قوتِ ایمان کی موجودگی میں ہی ہو جاتا ہے لہٰذا مادی وسائل کی کھوج کے لیے مادی علوم و فنون کے ذریعے انسان کے نظری مشاہدے، تجربے، تحقیق اور ٹیکنالوجی کو بروئے کار لانے کی بھی اصولی طور پر کوئی ضرورت نہیں رہتی۔ اقبال اپنی شاعری میں اِسی بات کے قائل ہیں۔ کہتے ہیں:

حیات کیا ہے خیال و نظر کی مجذوبی
خودی کی موت ہے اندیشہ ہائے گُونا گُوں
ضمیر پاک و نگاہ بلند و مستی و شوق
نہ مال و دولتِ قاروں، نہ فکرِ افلاطوں

علاج آتشِ رومی کے سوز میں ہے ترا
تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں

یہاں اقبال کی خودی کا تصور بالکل نمایاں ہے۔ وہ انسانی زندگی کو خیال ونظر کی مجذوبی قرار دیتے ہوئے ایمان ویقین کی اُس بنیاد سے رجوع کرتے ہیں جس کا تعلق باطن کے نہاں خانوں سے ہے۔ دراصل وہ یہاں مادی علوم وفنون جو آتشِ تشکیک کو بھڑکاتے ہیں کو رد کر رہے ہیں۔ وجہ اس کی صرف یہ ہے کہ تشکیک جو مادی علوم وفنون کی روحِ رواں ہے خودی کے اُس تصور کو فنا کرنے کا باعث بن جاتی ہے جس کے اقبال شارح ہیں۔ لیکن مسئلہ یہ ہے کہ جدید مادی علوم وفنون کے بغیر آج اقبال وہ کون سا جنگل آباد کرنا چاہتے ہیں جو انسان کے مادی تہذیب وتمدن کی جگہ لے سکے۔ اقبال کی فکر ایسا یوٹوپیا قائم کرنے میں ناکام ہے۔ انسانی تاریخ میں ایسے کسی گوشے کے آثار محفوظ نہیں ہیں۔ خود جدید فرنگی علوم وفنون کے ارتقاء کا باعث بھی قدیم مادیت پسند یونانی دانش و حکمت، مسلمانوں کے دورِ عروج میں مسلمان فلاسفروں اور سائنس دانوں کے مادی علوم وفنون (جن میں تعقل پسند فلسفے کی روایت کے زیرِ اثر طب، فلکیات، علم ہندسہ، جغرافیہ، ریاضی، کیمیا، طبعیات وغیرہ جیسے علوم میں ترقی، تجربہ گاہوں، لائبریریوں اور درس گاہوں کا قیام) اور پھر چودھویں صدی عیسوی سے مغربی احیاء العلوم کی تحریک کا بتدریج فروغ اور تسلسل ہے۔ جدید مغربی علوم وفنون راتوں رات ہونے والا کوئی معجزہ نہیں ہیں۔ ان کے فروغ میں قدیم یونانیوں کا حصہ بھی ہے اور دورِ عروج کے مسلمانوں کا بھی۔ اس کے باوجود اقبال جدید مادیت پسند علوم وفنون کو کچھ اس انداز سے دیکھتے ہیں کہ جیسے عالمِ انسان سے کوئی بھیانک جرم سرزد ہو گیا ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ جن کتب

کو یورپ میں دیکھ کر اقبال کا دل سی پارہ ہو جاتا ہے مسلمانوں کی تحریر کردہ انہی مادی علوم وفنون پر مبنی کتب سے یورپ استفادہ کر کے اگر دنیا میں سرفراز ہوتا ہے تو پھر اقبال کو گلہ کیوں ہوتا ہے؟ مادی علوم وفنون جن کی بنیاد تشکیک، تجربے، مشاہدے اور عقل پر ہے اور جسے اقبال مسلمانوں کے لیے زہر سمجھتے ہیں، اگر مسلمان کلامی، الٰہیاتی یا تاویلاتی مباحث میں الجھنے کی بجائے اپنے مادی علوم وفنون کو ترقی دیتے تو کیا جدید مادیت پسند تمدن کی قیادت مسلمانوں کے ہاتھ میں نہ ہوتی! پھر اقبال کیا کرتے، کسے مطعون کرتے اور کسے ملعون قرار دیتے؟ اس حوالے سے اگر دیکھا جائے تو اقبال کا فلسفہ خودی سوائے خودفریبی کے اور کچھ نہیں ہے۔ آتشِ رومی تو اپنے ناسوروں کے معالجے میں ناکامی کی معترف ہے۔ وہ ہندی مسلمان کے زخموں کا علاج کیسے کر سکتی تھی؟ وہ مولانا روم جو خود اپنے باطنی تجربات کے اظہار سے محروم تھے اُن کی فکر اوروں کے درد کا مداوا کیسے بن سکتی تھی؟ مثلاً ذیل میں دیے گئے اُن کے ایک شعر سے اُن کی یہ بے بسی عیاں ہے:

کاش کہ ہستی زبانے داشتے
تا زمستاں پردہ ہا نبرداشتے
اے خدا بنما تو جہاں را آں مقام
کاندراں بے حرف می روید کلام

اقبال کا فکری المیہ بھی وہی ہے جو اُن کے مرشد کا ہے۔ کہتے ہیں:

میری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ
کہ میں ہوں محرمِ رازِ درونِ مئے خانہ

اقبال کا فلسفہ خودی زمانے کی حرکت اور تغیّر سے بے نیاز ہے نہ وہ اس کے ساتھ

مقابلہ وموازنہ چاہتا ہے اور نہ ہی مکالمے کا خواہش مند ہے۔ اُن کے نزدیک بندۂ خدا اور بندۂ زمانہ دو مختلف اور متضاد اوصاف کی حامل شخصیات ہیں، ان میں یک جائی ناممکن ہے:

یہ بندگی خدائی، وہ بندگی گدائی

یا بندۂ خدا بن، یا بندۂ زمانہ

اے لاالہ کے وارث باقی نہیں ہے تجھ میں

گفتارِ دلبرانہ، کردار قاہرانہ

اقبال کا فلسفۂ خودی من کی دنیا کو آباد کرتا ہے جس کا کوئی خارجی یا مادی مظہر نہیں ہوتا، اس کے مظاہر بھی باطنی ہوتے ہیں جو سوز و مستی اور جذب و شوق کے نشے سے سرشار ہوتے ہیں جبکہ مادی علوم و فنون کے نتیجے میں مادی مظاہر پر مبنی انسانوں کا خارج میں مادی تمدن معرضِ وجود میں آتا ہے۔ خارجی زندگی میں صحت، تعلیم، روزگار، رہائش، انصاف، بنیادی شہری سہولیات، تعمیرات، صنعت، حرفت، سائنس، ٹیکنالوجی، پیداوار، انتظام و انصرام وغیرہ زندگی کے تمام شعبوں سے متعلق مادی علم اور تمدن کے مادی مظاہر کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔ باطنی زندگی میں ترقی کا تعلق چونکہ انسان کے داخل کے ساتھ ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر فرد کا یہ ذاتی معاملہ ہوتا ہے۔ خارجی زندگی کے مظاہر پر اِس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ خارجی زندگی پر خارجہ امور سے متعلق شعور ہی صرف کارگر ہوتا ہے۔ اقبال کا تصورِ خودی خارجی زندگی اور اُس کے تمام شعبوں اور امور سے متعلق منفی رویہ رکھتا ہے اور فردِ واحد کی من کی دنیا کی سرمستیوں اور سرشاریوں کو مثبت قرار دیتا ہے:

من کی دُنیا! من کی دنیا سوز و مستی، جذب و شوق

تن کی دنیا! تن کی دنیا سُود و سودا مکر و فن

۸

اقبال جب اپنے مخصوص فلسفہ خودی کی تشریحات اور توضیحات کے ذریعے مغرب کے مادی علوم وفنون اور تمدنِ جدید کی حیثیت اور مقام کو نیچا دکھانے اور رد کرنے میں ناکام ہو گئے اور عہدِ حاضر کے مسلمانوں کی حالتِ زار نے انہیں مایوس، رنجیدہ، ملول اور ماضی پرست بنا دیا تو انہوں نے مغربی سرمایہ داری نظام کی مخالفت کو اپنے افکار ونظریات کے بچاؤ کے لیے بطور ڈھال استعمال کیا۔ اقبال نے اِس بات کا جائزہ لینا ضروری نہ سمجھا کہ جس طرح جاگیرداری نظام راتوں رات قائم نہیں ہوا تھا اور نہ ہی وہ آنِ واحد میں روبہ زوال ہو گیا بالکل اسی طرح سرمایہ داری نظام بھی چند سرمایہ داروں کی سازش کے نتیجے میں اچانک معرضِ وجود میں نہیں آ گیا۔ اس کا آغاز چودھویں صدی عیسوی کی مغربی نشاۃ الثانیہ کی علمی وفکری تحریک سے ہوا اور اس کی انتہا بیسویں صدی کا پورا دورانیہ ہے۔ سرمایہ داری نظام کی ترقی اور کامیابی میں اگرچہ سرمائے ہی نے مرکزی کردار ادا کیا لیکن اس کے پہلو بہ پہلو مغربی دانش وحکمت، تعقل پسندی، سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدانوں میں ہمہ وقت ترقی، سائنس دانوں، انجینئروں، منتظمین کی محنتوں، جاگیرداری اور شہنشاہی روایات واقدار کے خلاف بغاوتوں، بڑی صنعتوں کے

قیام، بینکوں، تجارتی و مالیاتی نظم وضبط سے متعلق اداروں، نئی نئی زمینوں کی دریافت، سیاست ومعیشت کے ماہرین، مادیت پسند فلاسفہ، مزدوروں اور کسانوں نے ایک بہت بڑے ہدف کے حصول کے لیے انسانی ہمت، جرأت اور لیاقت کی عظیم تاریخ کو مرتب کیا۔ اِس بڑے کُل کے اجزائے ترکیبی میں وطنیت اور قومیت پرستی، نسلی افتخار اور احساس برتری اور مغربی نوآبادیاتی نظام کے تحت محکوم اقوام کے ساتھ جبری تجارتی معاہدوں کی سیاست بھی شامل ہے۔ محض آخرالذکر ہی کو کُل قرار دے دینا سرمایہ داری نظام کی تاریخ کو تعصب کی آنکھ سے دیکھنے کے مترادف ہے۔ 1917ء کے اشتراکی انقلاب کے بعد تو یہ آنکھ کچھ زیادہ ہی بیدار ہوگئی، یہاں تک کہ اسی بنیاد پر اقبال تو کیا ان جدید دانش وروں سے لے کر کٹھ ملاؤں تک میں سرمایہ داری نظام کی مخالفت فیشن کی طرح سرایت کر گئی جو خود جاگیرداری نظام میں زندہ تھے۔

یہاں سرمایہ داری نظام کی مخالفت یا موافقت میں دلائل دینا مقصود نہیں ہے۔ صرف اس بات کا جائزہ مطلوب ہے کہ قبائلی و جاگیرداری نظام کے مقابلے میں سرمایہ داری نظام کے ارتقاء کو ٹھوس مادی تاریخی حقائق کی روشنی میں دیکھنے کی کوشش کی جانی چاہیے۔ وہ مغربی اقوام کہ جنہوں نے جاگیرداری اور بادشاہی نظام کے خلاف طویل اور صبر آزما جدوجہد کی انہوں نے جاگیرداری اور بادشاہی نظام کو ختم کر دیا۔ جس طاقت نے صدیوں پر محیط کہنہ جاگیرداری نظام اور بادشاہی روایات واقدار کا خاتمہ کیا اس کا نام صرف سرمایہ دارانہ نظام ہے۔ یہ نئی ابھرنے والی طاقت اپنے جلو میں انسانی مستقبل کے نئے امکانات اور اہداف کو لے کر منظر عام پر آئی۔ ان اہداف کے حصول کے لیے محض ''مزدور کا خون نچوڑنا'' جیسی اصطلاح ہی کارگر نہیں تھی بلکہ اس طاقت کو موثر بنانے کے

لیے جدید طرز معیشت کے تقاضوں کے پیش نظر مادی علوم و فنون کے فروغ کے لیے سکولوں، کالجوں، یونیورسٹیوں، پولی ٹیکنیک اداروں، تحقیق کے اداروں اور لیبارٹریوں کی ضرورت کے ساتھ ساتھ موثر سماجی اور معاشی انفراسٹرکچر کی بھی ضرورت تھی۔ لہٰذا اس کے لیے سڑکیں، پُل، ہسپتال، ریلوے ٹریک، انڈسٹریل زون، رفاہِ عامہ سے متعلق ادارے اور سُپر سٹرکچر کی تشکیل کے لیے آزاد عدلیہ، مقنّنہ اور انتظامیہ کے اداروں کے قیام کے عمل کو بھی وسعت دی جاتی رہی۔ یہ محض سرمایہ دار کے دو ہاتھوں یا اپنے معروف معنوں میں محض ’’مزدور‘‘ کی محنت کا اعجاز نہ تھا، اس میں معاشرے کے تمام طبقات کی ذہنی و جسمانی صلاحیتوں اور لیاقتوں کی کھپت ہوئی۔ جاگیرداری نظام میں رہنے والے ہمارے فیشن پرست اشتراکیوں کی فکری جارحیت کا اس سے بڑا ثبوت کیا ہو سکتا ہے کہ وہ جدید مادی تمدن جس کی بِنا طبقاتی معاشرے کی اجتماعی جدوجہد کے ثمر پر رکھی گئی، اُس پر صرف ایک طبقے یعنی ’’مزدور‘‘ کو مسلح جدوجہد کے ذریعے مکمل قبضے کی دعوت دے دی گئی۔ اگر کسی کارخانے، فیکٹری یا مل کو محض مزدور کی محنت اور لیاقت نے قائم کیا تھا، تو یہ قبضے کی بات درست بھی لگتی تھی۔ ظاہر ہے کہ ایسا ہرگز نہیں تھا، سرمایہ دار کے علاوہ صنعتوں کے قیام میں سائنس دان، انجینئر، فنی ماہرین، منتظمین اور دیگر شعبوں سے متعلق افراد اور ادارے بھی اپنی اپنی ذمہ داریوں کو موثر بناتے ہیں۔ تنہا مزدور نہ سائنس دان ہے نہ انجینئر، نہ فنی ماہر، نہ منتظم اور نہ مالیاتی و تجارتی شعبوں کا کارپرداز۔ لیکن سرمایہ دار کو کمینہ اور ہوس کا بندہ، سائنس دانوں، انجینئروں، پروفیسروں، فنی ماہرین، منتظمین اور مالیاتی و تجارتی شعبوں سے متعلق افراد کو دلّال یا پیٹی بورژوا قرار دے دیا گیا۔ مزدوروں کو ایسی استحصال زدہ مخلوق قرار دیا گیا جس میں پورے سرمایہ

داری نظام میں لٹنے، پٹنے اور برباد ہونے کا کوئی شعور نہ تھا۔ مزدوروں کے ساتھ محبت و الفت کے اظہار میں کوئی حرج نہیں لیکن اگر یہ محبت و الفت معاشرے کے دیگر طبقات کی قیمت پر فراہم کی جاتی ہے تو اس کے کیا معنی ہیں؟ مزدوروں کی حکومت میں بھی پروفیسر، انجینئر، وکیل، سائنس دان اور تجارتی و مالیاتی امور کے ماہرین مزدور نہیں بن جاتے اُن سب کی سرگرمیاں اُن کے مخصوص شعبوں کو ترقی دیتی ہیں اور مزدور اپنے شعبے میں ترقی کرتا ہے۔ مزدوروں کو بُرا یا اچھوت سمجھنا سرمایہ داری نظام کے ارتقاء میں ایک وقتی اخلاقی بحران کی صورت میں آیا۔ اُس کی وجہ یہ تھی کہ سرمایہ دار نے جاگیرداری نظام کو شکست فاش دی تو کچھ عرصہ کے لیے اس میں بھی اس کے تہذیبی حافظے میں موجود جاگیردارانہ رعونت نے اپنا اثر دکھایا۔ سرمایہ داری نظام نے جو جدید تمدن کی استواری کے لیے انفراسٹرکچر اور سپر سٹرکچر وضع کیا تھا اس کے نتائج نے بالآخر سرمایہ دار کو نئی تہذیبی قدروں سے ہم آہنگ کرنے میں مدد فراہم کرنا شروع کر دی۔ ایسا نظام جس میں مزدوروں کی ہتک کو بنیاد بنایا گیا ہو کسی بھی نوع کی فلاحی ریاست کے قیام کے لیے مکمل طور پر ناموزوں ہوتا ہے۔ جمہوریت کے جدید ریاستی تصور نے جاگیرداری نظام یا کمیونزم سے درس حاصل نہیں کیا بلکہ اس نے سرمایہ داری نظام میں مختلف طبقات کی اجتماعی جدوجہد کے شعور سے جنم لیا ہے۔ جمہوری حقوق کے نام پر جو آج مختلف دانشوروں یہاں تک کہ مذہبی سکالروں کی رال ٹپکتی ہے وہ اس بات کو بھول جاتے ہیں کہ جدید علوم و فنون کے حصول سائنس اور ٹیکنالوجی میں مختلف طبقات کی اجتماعی جدوجہد، جاگیردارانہ نظام کے خاتمے اور سرمایہ داری نظام کے احیاء کے بغیر ان جمہوری حقوق کا حصول ناممکن ہے۔ ان سب عناصر کی موجودگی کے بغیر محض جمہوری

اداروں کے قیام سے نہ تو جمہوری حقوق حاصل ہو سکتے ہیں اور نہ ہی جدید فلاحی ریاست کے خواب کو شرمندۂ تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ یورپی اور امریکی سرمایہ داری نظام کی تاریخ کے ٹھوس شواہد اور حقائق نے ہمیں یہی سبق دیا ہے۔

سرمایہ داری نظام کی تاریخ کا وہ حصّہ جو نوآبادیاتی نظام کی اصطلاح سے یادگار ہے تاریخ کے اس حصے کے متعلق بھی جذباتی اور سطحی نوعیت کی دانش کو اکثر بروئے کار لایا جاتا رہا ہے۔ اس کا تجزیہ تاریخ کے ٹھوس اور مادی حقائق کی روشنی میں کرنے سے گریز کی روش کو اختیار کیا گیا اور تاریخ کا مطالعہ وقوعات کی بجائے اخلاقی بنیادوں پر کیا گیا۔ اٹھارویں صدی میں مغربی صنعتی انقلاب کا برپا ہونا شاہانہ اور جاگیردارانہ نظامِ معیشت کی شکست کی نوید ثابت ہوا۔ سرمایہ دارانہ نظام جو ایک واحد نئی قوت کے طور پر سیاسی، سماجی اور معاشی سطح پر اُبھر رہا تھا، جس نے خود بادشاہ اور جاگیردار کا لینے والا ہاتھ توڑ دیا تھا اور کسی بھی طور اُن کے ساتھ شراکت پر آمادہ نہ ہوا جب علاقائی سطح پر کامیاب و کامران ہوا تو ضروری تھا کہ وہ اپنی سرحدوں سے باہر نکلے۔ چنانچہ عالمی سطح پر وہ تمام ممالک جو ابھی تک جاگیردارانہ اور شاہی طرزِ سیاست اور نظامِ معیشت پر انحصار کر رہے تھے سرمایہ داری نظام کا منطقی طور پر ہدف بن گئے۔ وہ سرمایہ داری نظام جس نے اپنے قومی جاگیرداروں اور بادشاہ کو معاف نہیں کیا اور بطور ایک نئی قوت کے اُن کی جگہ لے لی۔ اُن سے یہ اخلاقی توقع رکھنا کہ وہ ''اغیار'' کے جاگیردارانہ اور شاہانہ نظاموں کو اکیلے مال ہڑپ کرتے رہنے کی کھلی اجازت دیے رکھتے، تاریخی منطق کا مذاق اُڑانے کے مترادف ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ صنعتوں کو اپنے پیداواری اہداف کو پورا کرنے کے لیے خام مال کی لازمی ضرورت تھی، اس لیے اس ضرورت نے سرمایہ داری نظام کو

اپنی سرحدوں سے باہر نکلنے میں مدد دی، جب کہ تیسری دنیا کی جاگیردارانہ اور آمرانہ طرزِ معیشت خام مال کی پیداوار اور دستکاری کی سطح سے نہ اُٹھی تھی۔ لہٰذا اس طرزِ معیشت کا عالمی معاشی مسابقت میں صنعتی ممالک کے ساتھ مقابلے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔ تاریخ درست اور غلط فیصلوں کا انتخاب نہیں کرتی بلکہ یہ فیصلہ خود اقوام کو کرنا پڑتا ہے۔ یہ فیصلے بھی اچانک نمودار نہیں ہوتے بلکہ ایک تسلسل کے ساتھ سیاسی، سماجی اور معاشی سرگرمیوں کے نتائج مرتب ہوتے رہتے ہیں جو بالآخر ایک خطّے میں صنعتی انقلاب کا پیش خیمہ بن جاتے ہیں اور دوسرا خطہ تمدنِ جدید کے اُن تمام تقاضوں سے محروم رہ جاتا ہے جسے صنعتی انقلاب فروغ دیتا ہے۔ اقوام کو جرمِ ضعیفی کی سزا کوئی دوسری قوم آ کر نہیں دیتی بلکہ سیاسی، سماجی، معاشی اور تہذیبی ضعف خود اقوام کو مجرم بنا دیتا ہے۔ دوسری قوم آ کر محض کردار ادا کرتی ہے۔ تیسری دنیا کے جاگیردارانہ اور شاہی تہذیب وتمدن میں عالمی سرمایہ دارانہ بنیادوں پر ابھرنے والی نئی قوت کے مقابلے کے لیے بیداری نام کی کوئی چیز نہیں تھی۔ تیسری دنیا کی بیشتر اقوام ڈیڑھ دوسو سال گزر جانے اور آزادیوں کے حصول کے باوجود نوآبادیاتی مقاصد کے حصول کے لیے قائم کیے جانے والے یہاں کے انفراسٹرکچر کو دیکھ کر آج بھی محوِ حیرت ہیں۔ عالمی سرمایہ دارانہ نظام کو چیلنج کرنے کے لیے آج بھی کوئی موثر متبادل نظام نہیں ہے۔ تیسری دنیا کی جن اقوام نے اس زندہ حقیقت کا ادراک کر لیا انہوں نے خود سرمایہ دارانہ بنیادوں پر اپنے تمدنِ جدید کو اُستوار کیا اور اپنے قبائلی وجاگیرداری نظاموں اور ان پر قائم نوآبادیاتی تسلط کو توڑ کر عالمی سطح پر سرمایہ دارانہ معاشی مسابقت کی دوڑ میں شریک ہوگئیں۔ دوسری طرف تیسری دنیا کی وہ اقوام ہیں جو سرمایہ داری نظام کی بنیادوں پر قائم تمدنِ جدید کے مظاہر کو گناہِ کبیرہ

سمجھتی ہیں لیکن امریکی استعمار کے جدید نو آبادیاتی تسلط کو بھی کمزور نہیں ہونے دیتیں۔

اقبال نے اپنی شاعری میں سرمایہ داری نظام کی تاریخ سے تاریخی مادی حقائق کی روشنی میں نتائج اخذ کرنے کی بجائے اپنے من پسند نتائج اخذ کیے ہیں۔ اُن کے ان نتائج کو اُن کے مخصوص نظامِ فکر کی ماورائیت سے جدا کر کے دیکھنا بہت بڑی فکری بددیانتی ہے۔ ہمارے اکثر ترقی پسند ناقدین اور دانشور حلقے اس بددیانتی کے پورے پورے مرتکب ہوئے ہیں۔ وہ ترقی پسند فکر جس نے سائنسی علوم وفنون، جمہوری اداروں اور انسانی حقوق کے شعور کے ذریعے جدید مغربی مادی تمدن کی آبیاری کی اقبال اُس کے سخت مخالف بلکہ دشمن ہیں۔ جب وہ سرمایہ داری نظام کی مخالفت کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہوتا کہ وہ جدید سرمایہ دارانہ مادی تمدن کے مقابلے میں کسی دوسرے مادی تمدن کے تصور کو پیش کرنا چاہتے ہیں۔ وہ سرمایہ داری نظام کے خلاف بھی صرف اور صرف اس لیے ہیں کیونکہ وہ سرے سے مادی تمدن ہی کے خلاف ہیں۔ مادی تمدن کے جدید ترین تصور نے چونکہ سرمایہ داری نظام کی کوکھ سے جنم لیا یہی وجہ ہے کہ اقبال کے ہاں قبائلی، جاگیردارانہ اور شہنشاہی تمدن پر تنقید مقابلتاً کم ہے جبکہ جدید سرمایہ داری تمدن کو انہوں نے آڑے ہاتھوں لیا۔ اسی نے مادیت پسند فکر کو زندگی کا ایک بھرپور اور جیتا جاگتا فلسفۂ حیات فراہم کر کے جدید مادی تمدن کی عمارات کو استوار کیا۔ اقبال سرمایہ داری نظامِ فکر کے دشمن کم لیکن اس کے نتیجے میں وقوع پذیر ہونے والی مادی تمدن کے دشمن زیادہ ہیں۔ اُن کے سوز وسازِ رومی، عشق ومستی، راز ہائے درونِ خانہ، افلاک اور اُس سے پرے کی دنیاؤں، خلاؤں اور اُن کی انتہاؤں، تصورِ خودی اور ذوقِ آگہی کے باطنی مدارج کا سب سے بڑا دشمن بھی جدید مادی تمدن ہے۔ یہ تمدن ان کے روحانی

رومان کو مجروح کرتا ہے۔ وہ اپنی رجعت پسند روحانی شناخت کے احیاء کے لیے تمدنِ جدید اور سرمایہ داری نظام کے مخالف ہیں۔ مادی تمدن کی کوئی بھی جدید شکل اُن کے فکری منطق سے خارج ہے۔ پس جب ترقی پسند دانشوران کی سرمایہ داری نظام کی مخالفت کو اپنے فکری مقاصد کے فروغ کے لیے استعمال کرتے ہیں تو خود بھی ایک دھوکے کا شکار ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی اس میں شریک کر لیتے ہیں۔ لیکن مسئلہ اس سے بھی زیادہ تب سنگین ہوتا ہے جب فکرِ اقبال کو ایک مقدس صحیفہ قرار دینے والے اقبال پرست، جدید مادی تمدن کی فیوض و برکات سے ''فائدہ ومنافع'' اٹھانے کے باوجود فکر اقبال کے تحت مادی تمدن کی بے راہ روی، فحاشی وعریانی، اخلاقی زوال، دائمی اقدار کی شکست اور روحانیت کے ضعف کا رونا روتے ہیں۔ فکرِ اقبال سے متعلق ترقی پسند دانش وروں سے بھی کہیں زیادہ گمراہ یہ لوگ ہیں۔ اقبال آج زندہ ہوتے تو ان منافقین کی خوب خبر لیتے اور ان کی نام نہاد ''جدید اسلام پسندی'' کا خوب مذاق اڑاتے۔

بیسویں صدی کی چالیس کی دھائی سے برصغیر پاک و ہند اور عالمی سطح پر سائنس اور ٹیکنالوجی کی ترقی نے خود مشرق اور اسلامی دنیا میں اقبال کے فکر وفلسفہ کو متروک قرار دے دیا۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اس عرصے میں سرمایہ داری نظام، جدید مادی تمدن، مادی علوم وفنون میں ترقی، ٹیکنالوجی کی نئی نئی شکلیں اور جہتیں، انسانی حقوق کے عالمی معیارات اور جمہوریت کی سیاسی، سماجی اور معاشی حکمت عملیوں کی موجودگی میں ان سب سے انکار کے لیے اقبال جیسا جگر کسی بھی دانش ور کے پاس نہ رہا۔ چنانچہ یہی ضروری سمجھا گیا کہ فکرِ اقبال سے مسخ شدہ رہنمائی لے کر مادی تمدنِ جدید کے عالمی پھیلاؤ کی زندہ حقیقت کے پیشِ نظر اُس کی بیماریوں کا

علاج تجویز کیا جا سکے جبکہ فکرِ اقبال کے تحت اس کا علاج جز فریب اور دھوکے کے کچھ نہیں۔ اقبال اپنی نظم ''طلوعِ اسلام'' میں واشگاف اور دوٹوک الفاظ میں کہتے ہیں:

نظر کو خیرہ کرتی ہے چمک تہذیبِ حاضر کی
یہ صناعی مگر جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری ہے
وہ حکمت ناز تھا جس پر خردمندانِ مغرب کو
ہوس کے پنجۂ خوں میں تیغِ کارزاری ہے
تدّبر کی فسوں کاری سے مُحکم ہو نہیں سکتا
جہاں میں جس تمدن کی بنا سرمایہ داری ہے

اقبال تہذیب حاضر کے تاریخی ارتقاء اور اس کے فروغ اور حصول میں انسانی عظمتِ کردار کو خاطر میں لائے بغیر تمدنِ جدید، سائنس، ٹیکنالوجی، مادی علوم وفنون میں ترقی، انسانی حکمت و دانش کے کمال، تدبر، تعقل اور سرمایہ داری کو ایک ہی لاٹھی سے ہانک کر لے جاتے ہیں اور اس سب کو محض سرمایہ داری نظام کی سازش، خون خرابے اور ہوس سے تعبیر کر دیتے ہیں۔ وجہ اس کی صرف یہ ہے کہ اقبال انسانی لیاقت کے اُس جوہر کو جو انسانی تمدن کے لیے مادی مظاہر کی تشکیل وتعمیر میں معاون ثابت ہوتا ہے، اسے ہوس، فریب، کمینگی، کوتاہ اندیشی اور ظلم سے تعبیر کرتے ہیں۔ مادی علوم وفنون چونکہ اس جوہر کو مزید نکھارنے اور چمکانے کی تعلیم دیتے ہیں یہی وجہ ہے کہ وہ ان کی مخالفت کرتے ہیں۔ انسانی عقل کے خلاف محاذ بھی اس سلسلے کی ایک کڑی ہے۔

اپنی مخصوص طرزِ فکر کے باعث مغرب سے ان کی مخاصمت اور عہدِ حاضر کے

مسلمان علماء کی حالتِ زار نے ان کے احساسِ کمتری کو دوآتشہ کر دیا۔ ان کی معروف نظم ''شکوہ'' تمدنی تقابل سے اٹھنے والے اس احساس کی بہترین ترجمان ہے۔ اُن کی ایک غزل کے یہ اشعار بھی ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں:

حاضر ہیں کلیسا میں کباب و مئے گُلگُوں
مسجد میں دھرا کیا ہے بجز موعظ و پند
احکام تیرے حق ہیں مگر اپنے مفسر
تاویل سے قرآں کو بنا سکتے ہیں پاژند
فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا
افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند
چُپ رہ نہ سکا حضرتِ یزداں میں بھی اقبال
کرتا کوئی اِس بندۂ گستاخ کا منہ بند

اقبال کی مایوسی اور افسردگی کی وجہ محض عہدِ حاضر کے مسلمانوں کی پریشان کن حالتِ زار کو بھی قرار نہیں دیا جا سکتا بلکہ تمدنِ جدید کی نیرنگیوں اور اُس کے بغیر کسی چھوٹی بڑی رکاوٹ کے ہمہ گیر پھیلاؤ نے فکرِ اقبال کے اونٹ کو کسی کروٹ نہ بیٹھنے دیا۔ اس بے چینی کا ردِعمل یہ نکلا:

اُٹھا کر پھینک دو باہر گلی میں
نئی تہذیب کے انڈے ہیں گندے
الیکشن، ممبری، کونسل، صدارت
بنائے خوب آزادی نے پھندے

۹

آج بہت سے اقبال خواں جمہوریت کا راگ الاپتے ہیں۔ اس کی وجہ اقبال کی فکر سے روگرانی نہیں ہے بلکہ جمہوری اداروں اور حقوق کا شعور ہے۔ اقبال اپنی نظم ''خضرِ راہ'' میں سرمایہ داری نظام اور اُس کی کوکھ سے جنم لینے والی جمہوریت دونوں کے بارے میں اپنے تحفظات کا اعادہ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ہے وہی سازِ کہن مغرب کا جمہوری نظام
جس کے پردوں میں نہیں غیر از نوائے قیصری
دیوِ استبداد جمہوری قبا میں پائے کوب
تو سمجھتا ہے یہ آزادی کی ہے نیلم پری
مجلسِ آئین و اصلاح و رعایت و حقوق
طبِ مغرب میں مزے میٹھے اثر خواب آوری
گرمیِ گفتارِ اعضائے مجالس الاماں!
یہ بھی ایک سرمایہ داروں کی ہے جنگِ زرگری
اِس سرابِ رنگ و بُو کو گلستاں سمجھا ہے تُو

آہ اے ناداں! قفس کو آشیاں سمجھا ہے تُو

اس پورے بند میں اقبال نے سرمایہ داری نظام اور اس کی جمہوریت کو ایک ہی سکّے کے دو رُخ قرار دیا ہے۔ یہ بات تاریخی اعتبار سے درست بھی ہے لیکن اس بات کا مطلب اگر یہ لیا جائے کہ جمہوریت کی آڑ میں دراصل سرمایہ داروں کی آمریت چھپی ہوئی ہوتی ہے، درست نہیں ہے۔ مغرب میں بھی سرمایہ دارانہ اشرافیہ بہت قلیل تعداد میں ہے جبکہ درمیانے اور نچلے درمیانے طبقات اپنی عددی حیثیت کی بنا پر جمہوری اداروں میں موثر ترین کردار ادا کرتے ہیں۔ قانون سازی، مالیاتی وتجارتی معاملات اور دیگر سیاسی و سماجی امور میں بشمول سرمایہ دار طبقہ مشترکہ اکثریتی فیصلوں کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔ سرمایہ دار ہی کی من مانیوں پر پورے ریاستی ڈھانچے کو اگر چھوڑ دیا جائے تو یقیناً آمریت کی ہر مکروہ شکل کو سامنے آنا چاہیے ظاہر ہے کہ دیگر طبقات کی سیاسی و معاشی جدوجہد مساوی جمہوری حقوق کے حصول کے لیے بتدریج موثر ہوتی چلی گئی وگرنہ سرمایہ دار کو فلاحی ریاست کے قیام کا بخار ہرگز نہ چڑھتا۔ سرمایہ دارانہ نظام کی حاصلات میں محض سرمایہ دار کی محنت، توجہ اور لیاقت کو ہی دخل حاصل نہیں ہوتا بلکہ دیگر طبقات بھی اپنا اپنا کردار ادا کرتے ہیں۔ ان سب کی سیاسی، سماجی اور معاشی سطح پر مجموعی عملی سرگرمیوں کے نتیجے میں جمہوریت اور رفاہِ عامہ کے تمام ادارے ترقی پذیر ہوتے ہیں اور معاشرے کو اجتماعی سطح پر ترقی اور خوش حالی کی جانب لے جاتے ہیں۔ جس طرح سرمایہ دار اپنی ضروریات اور مفادات کے حصول کے لیے ریاستی اور نجی سطح پر اقدامات کا خواہش مند ہوتا ہے بالکل اُسی طرح معاشرے کے دیگر طبقات ریاستی اور نجی سطح پر اپنے مفادات کے حصول کے لیے اقدامات کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ جمہوریت تمام طبقات کی

خواہشات میں قدرے توازن کی سطح کو استوار کرنے کے بعد کوئی نہ کوئی مشترکہ لائحہ عمل تلاش کر لیتی ہے جسے بعد میں قانون کی شکل میں محفوظ کر دیا جاتا ہے۔ یہاں محض سرمایہ دار کی چالبازی اور مکر و فریب کام نہیں آتے اور نہ ہی دیگر طبقات کم عیار ہوتے ہیں۔ مزدور بھی ایسی سادہ و معصوم مخلوق نہیں ہوتے، وہ بھی اپنے طبقاتی حقوق کے شعور سے آگاہ ہوتے ہیں۔ یہ آگاہی انہیں سرمایہ داروں اور دیگر طبقات کی طرح جدوجہد، طریقہ کار، فکری اور عملی ارتقاء کے نتیجے میں حاصل ہوتی ہے۔ مجالسِ آئین و اصلاح میں اگر گرمیِ گفتار رنگ لانے میں ناکام ہو جاتی تو یقیناً مغربی تہذیب و تمدن کی حالت مشرق سے بھی بدتر ہوتی۔ اقبال جب مغربی اصولِ جمہوریت کی مخالفت کرتے ہیں تو یہ اعجاز نہ تو اسلام کے نظام خلافت کا ہے اور نہ ہی مارکسی تنقید کا۔ بلکہ اقبال کے نزدیک اس کا مطلب مادی تمدن کے قیام کے لیے بروئے کار لائے جانے والے انسانی فہم و تدبّر کی نفی کرنا ہوتا ہے۔ جمہوریت کے مقابلے میں حسبِ حال کوئی دوسرا نظریہ سیاست جو مادیت کو بنیاد بناتا ہو پیش کرنا بھی نہیں ہوتا۔ مسلمانوں کو اقبال کا پیغام ان کی مخصوص فکر کا عکاس ہے کہ کہیں مسلمان بھی جمہوریت کے راستے اپنے حقوق کا شعور حاصل کرتے ہوئے انسانی فہم و فراست کے تحت تمدن جدید کی مادی دنیا کی خرافات میں پڑ کر عاقبت نہ تباہ کر لیں۔ وہ ستاروں پر کمندیں ڈالنے والوں سے محبت کرتے ہیں مگر کائنات کی تسخیر سائنس اور ٹیکنالوجی کے مادی وسائل کی بدولت نہیں بلکہ محض باطنی حوالے سے کرنے کا کہتے ہیں لیکن اِس کا کیا کیا جائے کہ نوجوانوں کی نگاہ ستاروں پر ہے اور پاؤں زمین سے بندھے ہوئے ہیں۔

۱۰

نظم ’’خضرِ راہ‘‘ میں ایک جگہ اقبال عجیب صورت حال سے دوچار ہو جاتے ہیں اور ان کے کلام سے وہ بات بھی سرزد ہو جاتی ہے کہ جو اُن کے پورے فکری ڈھانچے کو گرادینے کے لیے کافی ہے:

کیا سناتا ہے مجھے ترک و عرب کی داستاں
مجھ سے کیا پنہاں نہیں اسلامیوں کا سوز و ساز
لے گئے تثلیث کے فرزند میراثِ خلیلؑ
خشتِ بنیادِ کلیسا بن گئی خاکِ حجاز

یعنی میراثِ خلیلؑ کے وارث وہ ترک وعرب مسلمان کہ جنہوں نے مادی علوم وفنون میں زبردست ترقی کی اور اقوامِ عالم میں ممتاز ہوئے۔ اُن کے سائنس دانوں اور حکیموں نے کائنات اور انسانی سماج کا مطالعہ کیا اور انسانیت کو نسخہ ہائے وفا عطا کیے۔ اب وہ میراث اُن سے چھن چکی ہے اور اسی علمی، فکری اور فنی میراث پر مغربی تمدن نے اپنی بنیادیں استوار کر لیں۔ یہاں اس سے مراد اس کے سوا کیا ہے کہ وہ اپنے عہد کا جدید ترین مادی تمدن جو مسلمانوں کے سائنسی، سماجی اور معاشی علوم کی بنیاد پر قائم ہوا تھا اب وہی علوم مغربی مادی تمدن کی آبیاری کرنے میں مصروف ہیں۔ یہ اقبال کی مغرب سے محض مخاصمت نہیں تو اور کیا ہے؟ مسلمان اگر مادی سطح پر دنیا میں ترقی کریں اور سرفراز

ہوں تو سبحان اللہ! اگر مغربی اقوام کریں تو لعنت اللہ! یہ کہاں کا انصاف ہے؟ بظاہر اقبال کا دعویٰ تو یہ ہے:

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ
خواجگی نے خوب چُن چُن کر بنائے مُسکِرات

لیکن وہ خود اپنے فکری حوالوں میں نسل، قومیت، حرم، سلطنت، تہذیب اور رنگ کی خواجگی میں پیش پیش ہیں۔ مشرق اور مسلمانوں کے لیے عرب، ترک، افغان بنیادوں پر نسل پرستی، مذہبی بنیادوں پر احساسِ قومیت، حرم کی پاسبانی، سلطنت کا عروج، تہذیبی فتح اور طاقت کا غرور سراسر جائز اور حلال ہے لیکن مغرب کے لیے حرام ہے؟ اقبال اگر اپنی فکر میں ان نسلی، قومی، مذہبی اور تہذیبی بنیادوں پر مغرب سے تصادم نہیں چاہتے تو پھر کیا چاہتے ہیں؟

اقبال کے شارحین بھی فکرِ اقبال کے تعصّبات سے ہم آہنگ ہیں۔ اس نوع کے سوالات کا جواب بھی اُن کے ذہنی دائرے کی تشکیل سے باہر ہے۔ علی عباس جلالپوری نے اپنی کتاب ''اقبال کا علمِ کلام'' میں کسی قدر ان جوابات کی فراہمی کی جرأت مندانہ کوشش کی ہے لیکن وہ بھی اپنے ترقی پسند تصورِ جہاں بینی کے باعث اقبال کے سرمایہ داریت کے خلاف فکری محاذ کے مداح ہیں۔ اس حوالے سے انہوں نے تمدنِ جدید کی تاریخ کو سائنسی اندازِ نظر سے دیکھنے اور سمجھنے سے قدرے گریز کیا ہے۔ اسی طرح ''اقبال: ایک نئی تشکیل'' کے عزیز احمد اور چند دیگر دانشوروں نے مغربی تہذیب و تمدن کی شدید مخالفت کے باوجود اقبال کی نطشے، فشٹے، برگساں، کانٹ اور ہیگل جیسے جدید سرمایہ دارانہ مغربی تمدن کے نمائندوں کی خوشہ چینی کو جرأت کے ساتھ واضح کیا

ہے۔ یہی بھول خود ان اقبال پرستوں نے اقبال کو عظیم ثابت کرتے ہوئے بھی کی ہے جن کا اوڑھنا بچھونا مدحِ اقبال کے سوا کچھ نہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم اس نوع کے ماہرینِ اقبالیات کے سُرخیل ہیں۔

۱۱

دانشوروں کے بعض حلقوں میں اقبال کی نیم اشتراکیت پسندی کو بھی موضوع بنایا جاتا ہے اور اقبال کے اشتراکیت سے فیض حاصل کرنے کو عظمتِ اقبال سے تعبیر کیا جاتا ہے کہ اقبال ایسے مومن ہیں جو حکمت کی تلاش میں کہاں کہاں نہیں بھٹکے! ایسے دانشور نہ اقبال دوست ہیں نہ اقبال دشمن، وہ اقبال کو جیسا بنانا چاہتے ہیں ویسا بنا لیتے ہیں۔ سرمایہ داری نظام اور تمدنِ جدید کے تاریخی ارتقاء میں اشتراکیت واحد سیاسی و معاشی نظریہ ہے کہ جس نے بھرپور طریقے سے سرمایہ داری نظام کی مخالفت کو سائنسی اندازِ فکر پر استوار کرنے کی مربوط کوشش کی۔ اشتراکیت کا یہ نظریہ اور تحریک اپنے اندر آزادیِ افکار کا توانا اور غیر لچک دار عنصر رکھتی ہے۔ اس نظریے نے مذہب، کلیسا، جاگیردار، کسان، سرمایہ دار اور مزدور کی اصطلاحات کے نئے معنی متعین کیے اور تاریخ کے مادی تصور کو جدلیات کے نظریے پر استوار کیا۔ طبقاتی کشمکش کے نتیجے میں بدلتے ہوئے سیاسی، سماجی اور خصوصاً معاشی حالات و واقعات کی روشنی میں عہد بہ عہد تاریخ کا جائزہ لیا گیا اور تاریخ کے عہدِ جدید یعنی سرمایہ دارانہ نظام کے فروغ کے عہد میں چھوٹے

اور پسماندہ طبقات یا پرولتاریہ کو سرمائے اور پیداوار کے حصول کا تقریباً واحد محرک قرار دیا۔ افسوس کہ سرمایہ داری نظام میں اسی پرولتاریہ کو سرمائے اور پیداوار سے الگ رکھا گیا۔ پرولتاریہ کی محنت پر شب خون کے نتیجے میں جو قدرِ زائد حاصل ہوا، کارل مارکس نے اسے مزدوروں کے معاشی استحصال کی بدترین وجہ قرار دیا۔ بیسویں صدی میں سرمایہ دار مغربی ممالک میں انسانی حقوق کے شعور کی بنیاد پر مزدوروں کی جدوجہد اور جمہوری اداروں کے استحکام نے بھی اشتراکیت کو بطور ''اینٹی تھیسس'' مقبول ہونے کی راہ میں بند باندھ دیا۔ سرمایہ داری نظام کے معاشی اور جمہوری نظام کے سیاسی ملاپ نے مغرب میں ایک ایسے مادی تمدن کو متعارف کرایا کہ جس کی تعمیر و تشکیل میں بشمول سرمایہ دار اور مزدور تمام طبقات کا اشتراکِ عمل شامل تھا۔ آزادیِ افکار کا وہ تصور جس کی بنیاد اشتراکی دانشوروں نے رکھی اور آزادیِ افکار کا وہ تصور کہ جسے جمہوری حقوق کی ذیل میں مغربی سرمایہ دارانہ تمدن میں فروغ دیا، اقبال بنیادی طور پر اپنے مخصوص طرزِ فکر کے باعث آزادیِ افکار کے دونوں تصورات کے مخالف ہیں۔ مادی تمدن کی تشکیل میں دونوں تصورات معاون ثابت ہوتے ہیں جسے اقبال کے اعتقادات اور نظامِ فکر کی حدود و قیود ناپسند کرتی ہے۔ اپنی نظم ''آزادی افکار'' میں دوٹوک الفاظ میں کہتے ہیں:

اُس قوم میں ہے شوخیِ اندیشہ خطرناک
جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد
گو فکرِ خداداد سے روشن ہے زمانہ
آزادیِ افکار ہے ابلیس کی ایجاد

اقبال نے اپنی نظموں ''اشتراکیت''، ''کارل مارکس کی آواز''، ''بلشویک روس'' اور ''لینن (خدا کے حضور میں)'' میں اشتراکیت کی انقلابی روح، سرمایہ داری نظام پر اس کی تنقید اور مغرب میں اس کے باعث ہونے والی امکانی تبدیلیوں سے اپنی فکر کو موزوں کرنے میں کام تو لیا ہے لیکن اسے بطور نظام اپنے فکری ماخذات میں شامل کرنے پر ایک لمحے کے لیے بھی تیار نہیں ہیں۔ اشتراکی نظامِ معیشت و سیاست بھی انسان کے مادی علوم و فنون، انسانی اہلیت و لیاقت اور ان کی بنیاد پر مادی تمدن کی تشکیل ہی کا ایک ذریعہ اور بقول مارکس سرمایہ داریت کا ناگزیر اگلا مرحلہ ہے۔ چنانچہ اپنی نظم ''لینن (خدا کے حضور میں)'' میں وہ فیضانِ سماوی سے محروم تمدن کے کمالات کو ناپائیدار قرار دیتے ہیں اور مشین کو انسانیت کا دشمن قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں:

یہ علم، یہ حکمت، یہ تدبر، یہ حکومت
پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیمِ مساوات
بے کاری و عریانی و مئے خواری و اِفلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم
حد اُس کے کمالات کی برق و بخارات
ہے دل کے لیے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروّت کو کچل دیتے ہیں آلات

اقبال کے پختہ افکار یا آفاقی عقائد کا اپنا رومان ہے جو ارتقاء پذیر انسانی علم

وحکمت اور تدبّر کو خاطر میں نہیں لاتا۔ یہ رومان مادی حقائق وشواہد کے زندہ تغیّرات سے فکر کی تشکیل پذیری نہیں کرتا بلکہ آفاقی متعینات سے متصف ہوکر ہمیشہ تنہائی اور بے بسی کا شکار ہوکر سوائے تماشائی بنا رہنے کے کچھ نہیں کر پاتا۔ اقبال ایک ایسے ہی تماشائی ہیں کہ جن کا تماشے کے بدلتے ہوئے مناظر کو دیکھ کر خون کھولتا رہتا ہے لیکن اس تماشے کی حقیقت سے ناآشنا رہتا ہے۔ ''مسجدِ قرطبہ'' میں اقبال ایک ایسے ہی تماشائی ہیں کہ جو کبھی ماضی کے دھندلکوں میں بھٹک کر عظمتِ رفتہ کے آثار کو بے بسی سے دیکھتے ہیں اور اوّل و آخر فنا کے منطقے پر پہنچتے ہیں اور کبھی عماراتِ محکم کو انسانی فہم وتدبر کی بجائے اپنے مخصوص فلسفۂ عشق کے معجزات قرار دے دیتے ہیں۔ عہدِ حاضر کی فکر کو کشتیِ نازک رواں سمجھتے ہوئے روحِ مسلمانی کو بیداری کا نسخہ تجویز کرتے ہیں لیکن افسوس یہاں بھی اقبال اپنے اس چہرۂ افکار سے پردہ نہیں اٹھاتے کہ جسے دیکھ کر فرنگ دنگ رہ جاتا۔ غرض اقبال انسانی تمدن کے مسائل کو انسانی تمدن کے زندہ وسائل سے حل کرنے میں دل چسپی نہیں رکھتے۔ اُن کی آفاقی روح عہدِ نو کا جو خواب دیکھتی ہے عہدِ حاضر کا تفکر و تدبر اُس خواب کی تعبیر کے لیے ناکافی بلکہ رکاوٹ ہے۔ یہ درست ہے کہ جمہوریت نے غربت وافلاس اور بے کاری پر مکمل قابو نہیں پایا لیکن یہ کہنا بھی غلط ہے کہ غربت وافلاس کو ختم یا کم کرنے کی تدابیر انسان کے ارتقاء پذیر جمہوری حقوق کے تصورات، علوم وفنون اور تمدنِ جدید کے مظاہر نے اختیار نہیں کیں۔ عریانی و مئے خواری اقبال کا اپنا کوئی اخلاقی مسئلہ ہے تہذیبِ مغرب کا اِس مسئلہ کی خاص نوعیت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

یہ درست ہے کہ تعلیمِ مساوات دینے والے بعض سیاسی و معاشی حلقوں اور

طبقات نے انسانی خون پسینے پر دادِ عیش دی لیکن ایسے ہی انسانی سماج میں ایسے سیاسی و معاشی حلقے اور طبقات بھی موجود تھے کہ جنہوں نے اِس استحصال کے خلاف مسلسل جدوجہد کی یہاں تک کہ اُن کے مساوی نہ سہی طبقاتی حقوق کے تحفظ کو ریاستی قوانین اور دساتیر میں محفوظ کیا۔ جمہوری حقوق کا تصور آسمانوں سے نازل نہیں ہوا بلکہ انسانی جدوجہد کے نتیجے میں فروغ پذیر ہوا ہے۔ فرنگی مدنیت ہرگز آئیڈیل نہیں ہے اور نہ ہی کوئی ارتقاء پذیر تمدن آئیڈیل ہوسکتا ہے۔ اس میں تدبر بھی ہے حماقت بھی، کمال بھی ہے لغزش بھی، عیاری بھی ہے سادگی بھی، جھوٹ بھی ہے سچ بھی، ظلم بھی ہے ناانصافی بھی اور تعمیر بھی ہے، تخریب بھی۔ انسانی تہذیب اِن تمام عناصر کے عالمِ انسان کو پہنچنے والے فوائد اور نقصانات کے پیشِ نظر تہذیب وتمدن کی بہتری کے لیے معیارات بھی قائم کرتی ہے اور قوانین بھی، اقدار کو بھی فروغ دیتی ہے اور روایات کو بھی۔ کیا فرنگی مدنیت اِن اعلیٰ معیارات، قوانین، اقدار و روایات سے یکسر خالی ہے؟ اقبال اِن کا موازنہ روحِ مشرق سے کرتے ہوئے کیوں گھبراتے ہیں؟ تمدنِ جدید کو حیاسوز قرار دیتے ہی ماضی ہائے بعید اور مستقبل ہائے دور دراز میں کیوں بھٹکنے لگتے ہیں؟ گنبدِ نیلوفری کا رازداں حقائق کے دوسرے رُخ سے آنکھیں کیوں چراتا ہے؟ فکرِ اقبال کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے کہ اُس میں زمینی حقائق سے شعور کی نشوونما کی جرأت اور سلیقہ نہیں ہے۔

رہی بات فیضانِ سماوی کی تو کم وبیش تمام اقوامِ عالم مختلف ادوار میں ہدایت کے سماوی سرچشموں سے فیض حاصل کرنے اور انہی سرچشموں کے طفیل تہذیب وتمدن کے لیے اعلیٰ معیارات قائم کرنے کی دعویدار رہے ہے۔ انہی معیارات کی بنیاد پر انسانی

تہذیب وتمدن نے اپنی ارتقائی منزلوں کو طے کرتے ہوئے نو بہ نو معیارات قائم کیے۔ وہ معیارات قِصّہ ہائے پارینہ بھی نہیں ہیں اُن کی مختلف فکری جہتیں آج بھی تہذیب و تمدن کے بعض شعبوں میں ایک تسلسل کے ساتھ موجود ہیں۔ انسانی تہذیب وتمدن کے وہ شعبے جو انسانی علوم وفنون اور مادی تمدن کے ارتقاء کے نتیجے میں روحِ عصر کو متاثر کرتے ہیں اُن شعبوں میں رہنمائی کا وسیلہ عصر کے مسائل کی واقفیت، نوعیت، حیثیت، ہیئت، طریقہ کار اور ذرائع سے حاصل ہوتا ہے، ماضی کے احیاء کی خواہش سے نہیں۔ فکرِ اقبال انسانی تاریخ کی اِس منطق کو سمجھنے سے قاصر ہے۔

☆☆☆

دوسرا حصہ

فکرِ اقبال کا المیہ

(نقد و نظر بحوالہ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ)

علامہ اقبال کے زیرِ بحث خطبات ''مدراس مسلم ایسوسی ایشن'' کی دعوت پر مرتب ہوئے اور مدراس، حیدر آباد اور علی گڑھ میں علامہ اقبال نے اپنے اِن خطبات کو پیش کیا۔ اِن خطبات کی پہلی اشاعت آکسفورڈ یونیورسٹی پریس کے زیر اہتمام 1930ء میں منظرِ عام پر آئی، اس میں ابتدائی چھ خطبات شامل تھے لیکن ساتویں خطبے کے ساتھ دوسری اشاعت 1934ء میں عمل میں لائی گئی۔ اقبال کے یہ خطبات زبانِ انگریزی میں ابتداً SIX LECTURES ON THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHTS IN ISLAM کے عنوان سے شائع ہوئے لیکن طبع دوم میں ساتویں خطبے کی شمولیت کے بعد SIX LECTURES کے الفاظ حذف کر دیے گئے۔ سیّد نذیر نیازی نے خود اپنی خواہش اور علامہ اقبال کی فرمائش پر اِن خطبات کے ترجمے کا بیڑا اُٹھایا اور علامہ اقبال ہی کی تجویز پر ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' کا عنوان اِن خطبات کے لیے تجویز ہوا۔ کم از کم پہلے تین خطبے علامہ اقبال کی آراء کی روشنی میں ترجمہ ہوئے۔ ترجمے کی اس کتاب پر کام 1930ء کے لگ بھگ شروع ہوا تھا جو ستائیس سال کے بعد طبع ہوئی۔ مذکورہ خطبات پر نقد و نظر کے لیے اِسی ترجمے (تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ سیّد نذیر نیازی، بزمِ اقبال لاہور 1983ء) کو منتخب کیا گیا

ہے۔ اِن خطبات کے دیباچے میں اقبال نے عصرِ حاضر میں سائنسی منہاج کے متوازی مذہبی یا صوفیانہ منہاج کو دریافت کرنے کی ضرورت پر زور دیا ہے اور مذہبی علم کو سائنس کی زبان میں سمجھنے کی کوشش کا دعویٰ کیا۔ اقبال نے اپنے اِس دعوے کی بُنیاد مذہب اور سائنس میں ہم آہنگیوں کے امکانی انکشاف کے تصور پر رکھی ہے۔ اقبال نے اسے مذہب کے حوالے سے ''تشکیلِ جدید کی خواہش'' کا نام دیا ہے۔ اپنے اس تصور کی وضاحت میں وہ کس حد تک کامیاب رہے؟ آئندہ بحث میں اِس بات کا کھوج لگانے کی کوشش کی گئی ہے۔

۱

علامہ اقبال کے پہلے خطبے بعنوان ''علم اور مذہبی مشاہدات'' میں اُنہوں نے مذہبی مشاہدات کا مطالعہ صوفیانہ افکار و خیالات کی ذیل میں کیا ہے اور پھر اس بات کا موازنہ عام انسانی عقلی علوم کے ساتھ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال نے وائٹ ہیڈ کے حوالے سے یہ بات درست لکھی ہے کہ مذہب کے باعث انسان کے سیرت و کردار میں تبدیلی واقع ہو جاتی ہے لیکن کیا یہ حقیقت نہیں ہے کہ اس بات کا اطلاق تو علوم کے دیگر شعبوں پر بھی کیا جا سکتا ہے۔ اقبال نے اپنے مذکورہ خطبے میں اِس جانب کوئی توجہ نہیں دی۔ انسانی زندگی مذہب کے ساتھ ساتھ دیگر سماجی علوم سے بھی رہنمائی حاصل کرتی ہے۔ اِن علوم کو اگر انسانی زندگی کے ارتقاء سے نکال دیا جائے تو محض مذہبی افکار کے باعث انسانی سیرت اور کردار میں تبدیلی فرد کے انفرادی اور اجتماعی زندگی کے عمل کو انتہائی محدود بنا دے گی۔ اپنے اردگرد پھیلے ہوئے انسان کے خودساختہ تمدن پر اگر نگاہ دوڑائی جائے تو اِس بات کا فوراً احساس پیدا ہو جاتا ہے کہ مذہب کی نسبت دیگر انسانی مادی علوم کا ارتقاء انسانی تاریخ میں زیادہ موثر ثابت ہوا ہے۔ تمدن کے یہ مظاہر محض اشیاء نہیں ہیں بلکہ اِن کا مقصد انسان کی سماجی، سیاسی، معاشی اور تہذیبی زندگی میں مسلسل غور و فکر اور اُس کے مسائل کو حل کرنے اور ضرویات کو پورا کرنے کے لیے مادی

سرگرمیوں کو بروئے کار لانا ہے۔ کسی انتہائی قناعت پسند اور سادہ ترین طرزِ زندگی میں بھی زندگی کی بقاء کے لیے محدود حد تک ہی سہی مادی جدوجہد ناگزیر ہوتی ہے۔ فطرت کے اسباب خواہ کتنے ہی لامحدود کیوں نہ ہوں، انسانی تمدن کی تعمیر میں انسان کی مادی سرگرمیوں کے محتاج ہوتے ہیں۔ انسان فطرت کی مادیت کو انسانی تمدن کی مادیت میں تبدیل کرنے کی کاہش اگر نہیں کرے گا تو علم کے اگلے درجے تک بھی نہیں پہنچ پائے گا۔

مذہب کے لیے سائنس سے بھی ایک قدم آگے کسی عقلی اساس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اقبال کے اس تصور کا جائزہ لیا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ سائنس چونکہ مادیات پر تفکر کے باعث معروض کے ٹھوس شواہد پر حقائق کو منظرِ عام پر لاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ سائنس بطور علم شواہد کی نو بہ نو دنیاؤں کے دریافت کے ساتھ ساتھ مسلسل ارتقاء پذیر رہتی ہے جبکہ مذہب کی بنیاد بہت کچھ شواہد کی بجائے عقائد پر ہوتی ہے۔ شواہد اور اخذ و استفادہ کی دنیا خواہ کتنے ہی روپ کیوں نہ دھار لے، عقائد اپنی جگہ ہمیشہ برقرار رہتے ہیں۔ پس مذہب کو بطور علم کسی عقلی، مادی یا سائنسی اساس کی ضرورت تو ہوسکتی ہے لیکن وہ اس کا محتاجِ محض نہیں ہے۔ اس کے مقابلے میں سائنس کی اساس ہی عقل پر ہے۔ اقبال اگر یہ کہتے ہیں کہ حقائق کا معروضی علم اشتبا پیدا کر دیتا ہے تو وہ درست کہتے ہیں کیونکہ سائنس کی حقیقی روح متعینات کی بجائے تشکیک ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے مذہبی مشاہدات کو سائنس کی بجائے کہیں اور دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔ اُن کے بقول:

> ''مذہب فلسفہ کا کوئی شعبہ نہیں کیونکہ یہ محض فکر ہے، نہ احساس، نہ عمل بلکہ انسان کی ذاتِ کلّی کا مظہر ہے۔ لہٰذا فلسفہ مجبور ہے کہ مذہب کی قدر و قیمت کے باب میں اس کی مرکزی حیثیت کا اعتراف کرے (ص 30)

انسانی سماج میں مذہب کی افادیت اور اہمیت سے انکار ممکن نہیں ہے یہ اپنے حصّے کا کردار ہمیشہ سے ادا کرتا رہا ہے لیکن مذہب کے علمی دفاع میں اقبال انتہا پسندی کا شکار ہوئے ہیں۔ مذہب کی اہمیت اور افادیت کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ مذہب کے علاوہ علوم کے دیگر شعبے خصوصاً سائنس اور فلسفہ اپنے آپ کو مذہب کے مکمل طور پر تابع کردیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ انسانی علوم کا ہر شعبہ آزاد حیثیت بھی رکھتا ہے اور دیگر علوم سے تعلق بھی۔ ان علوم کے ارتقاء میں ان علوم سے متعلق اُصول و قوانین اور مبادیات نے حقیقی کردار ادا کیا ہے نہ کہ مذہب نے۔ انسان کی کوئی ''ذاتِ کلی'' بھی نہیں ہوتی۔ تمدن میں علوم وفنون اور انسانی سرگرمیاں اور انہی کی نسبت سے انسانی فکر بھی ہمیشہ ارتقاء پذیر رہتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فرد کی ذات بھی ارتقاء پذیر رہتی ہے۔ کسی بھی نوع کے علم وفن اور فکر کا کوئی منتہا نہیں ہے اور نہ ہی کسی علم سے متعلق اصول اور قوانین حتمی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کی کسی ''ذاتِ کلّی'' کا ظہور پذیر ہونا امکان سے باہر ہے۔ اُس کی دسترس میں جو کچھ آتا ہے وہ اُس سے اسی قدر آگاہ ہوتا ہے، اُس کی دسترس میں ''کُل'' نہیں آسکتا، پس ذاتِ کُلی کی تکمیل بھی ناممکن ہے۔ محض اپنے علم، فن اور دانش پر گھمنڈ کرنے والے کو اگر معاشرے میں جاہل کہا جاتا ہے تو ٹھیک ہی کہا جاتا ہے۔ علم اور فن کی اگر کوئی انتہا نہیں ہے تو کوئی فرد ''ذاتِ کلی'' کے ظہور کا اعلان کیسے کرسکتا ہے؟ اس بات کے ازالے کے لیے اقبال نے فکر اور وجدان کو باہم ملا دیا ہے اور بتایا ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے 'محتاج'' ہیں۔ وجدان ایک صوفی کا باطنی تجربہ ہوسکتا ہے لیکن اس تجربے میں مادی وسائل بروئے کار نہیں لائے جاتے کیونکہ وجدان مادیت سے پرے کسی ان دیکھے

جہانِ مطلق کے مشاہدے کا دعویٰ ہوتا ہے جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم یا فکر کی بنیاد یہی دیکھا ہوا مادی جہان ہے اور یہ علم یا فکر اچانک کسی فلسفی، سائنس دان یا سماجی علوم کے ماہر کے قلب پر وارد نہیں ہو جاتا بلکہ علم کے ہر شعبے میں مسلسل تدّبر اور تحقیق کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے۔ انسان کا تجزیاتی ذہن نتائج کا تار پود ترتیب دیتا ہے اور پھر اخذ و استفادے کے بعد کسی منطقے تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اقبال کیونکہ انسان میں ''ذاتِ کُلی'' کا مظہر دیکھنا چاہتے تھے یہی وجہ ہے کہ انہوں نے فکر کے ساتھ وجدان کے اتصالِ باہمی کو ذاتِ کُلی کے حصول کا ذریعہ بنا دیا۔ اس روحانی منطق کا نتیجہ یہ نکلا کہ انہوں نے مادیت پسند یونانی فکر کو قرآن کی روح کے منافی قرار دے دیا۔ یونانی فکر سے استفادے ہی کے باعث اقبال کے نزدیک ابنِ رُشد اور معتزلہ سب اسلام کی حقیقی روح سے محروم ہو گئے۔ اقبال کے خیال میں اِس ''یونانیت'' نے اسلامی ثقافت کے دائرہ کار کو محدود کر دیا جبکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ ازمنہ وسطیٰ میں مسلمانوں کے عہد زرّیں کا سرخیل عباسی خلیفہ مامون الرشید تھا کہ جس نے ''بیت الحکمت'' کے قیام کے ذریعے سریانی، قبطی، پہلوی اور سنسکرت کے عظیم علمی ذخیروں میں سے چنیدہ کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ خصوصاً قدیم یونانی فلاسفہ کی کتب کے حصول کے لیے قیصرِ روم کو خط بھی لکھا اور اپنے نمائندے بھیجے جو ان فلاسفہ کی کتابوں کو ڈھونڈ ڈھونڈ کر لاتے۔ مختلف زبانوں کے ماہر جیّد علماء نے اِن کے تراجم کیے۔ علم وحکمت کی عالمی روایت کے ساتھ مسلمانوں کے ربط و تعلق کی یہ وہ خشتِ اول تھی کہ جس نے مسلمانوں کے عظیم تمدن کی عمارت تعمیر کرنے میں اہم ترین کردار ادا کیا۔ فلسفہ، طب، ریاضی، منطق، فلکیات، طبعیات اور کیمیا جیسے علوم میں مسلمانوں کی ترقی

میں اُس عہد کے اس نئے اسلامی تہذیبی پھیلاؤ نے کلیدی کردار ادا کیا۔ اس بات کا اعتراف خود اقبال یوں کرتے ہیں:

حکمتِ اشیاء فرنگی زاد نیست
اصل او جُز لذّتِ ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلماں زادہ است
ایں گہر از دستِ ما افتادہ است
چوں عرب اندر اروپا پر کشاد
علم و حکمت را بِنا دیگر نہاد
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند
حاصلِ اش افرنگیاں برداشتند
ایں پری از شیشۂ اسلافِ ما است
باز صیدش کُن کہ او از قافِ ما است

لیکن اقبال اس بات کی کہیں وضاحت نہیں کرتے کہ علم وحکمت کے یہ معجزات یونانی، ایرانی، ہندی اور چینی علوم وفنون کی عرب اسلامی تہذیب میں شمولیت اور اضافے کے بغیر منظر عام پر نہ آسکتے تھے۔ ان علوم وفنون نے کیونکہ مذہب کے متوازی علم وحکمت کی سائنسی بنیادوں کو اُستوار کیا تھا، اسی لیے اقبال نے اپنے اس خطبے میں یونانی فکر سے مستفید اسلامی ثقافت کو ناپسند کیا۔ اقبال دراصل عقل اور سائنس کے تمدنی حاصلات کو بے دینی سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کی فکر میں اُلجھن کا بنیادی سبب بھی، اُن کی یہی فکری روش ہے۔ مثلاً اٹھارہویں صدی میں مغرب میں اقبال کے بقول عقاید کا اثبات از

روئے عقل ممکن نہ رہا، مذہب سے عقاید بتدریج خارج ہوتے چلے گئے تو بے دینی نے سر اٹھالیا:

> ''مگر عقاید کے ترک سے اخلاق نے افادیت پسندی کا رنگ اختیار کرلیا اور
>
> اِس طرح عقلیت ہی کے زیرِ اثر بے دینی کا دور دورہ عام ہوگیا۔'' (ص ۷)

اقبال سے یہاں علمی خطا ہوئی۔ انہوں نے اس جانب توجہ نہ دی کہ اٹھارہویں صدی تک آتے آتے مذہب اور اُس کے عقاید کے متوازی سائنسی، عقلی اور مادی علوم وفنون یورپی تہذیب وتمدن میں پوری طرح سرایت کر چکے تھے۔ اِن علوم وفنون کا مقصد مذہبی تعلیمات یا عقاید کی نفی یا اثبات نہ تھا بلکہ مادی زندگی کی تمدنی ضروریات کے پھیلاؤ کے نتیجے میں یہ علوم خالص عقلی، سائنسی اور مادی بنیادوں پر ارتقاء پذیر ہوئے۔ ان علوم کی اصولی مباحث میں الٰہیات کو کوئی عمل دخل حاصل نہ تھا۔ خود دین ان علوم وفنون کا خاموش تماشائی اس لیے بنا رہا کہ دین کی اصولی مباحث کو انسان کی عقلی، سائنسی اور مادی بنیادوں پر اُستوار علوم وفنون کے ارتقاء سے کوئی بھی فکری علاقہ نہ تھا۔ ان علوم وفنون نے دراصل انسانی سماج میں دین کی حدود کو متعین کر دیا تھا اور خود یہ علوم وفنون اپنے علمی اور عملی پھیلاؤ کے مخصوص نظام کے باعث اپنی حدود کے تعین سے آزاد رہے اور روز افزوں ترقی کرتے چلے گئے۔ البتہ اخلاق کے افادی پہلو کو بھی ہمیشہ ساتھ ساتھ رکھنے کی کوشش کی جاتی رہی اور اخلاق کو بھی فرد کی صوابدید کی بجائے ریاستی قانون کے تابع کر کے اخلاق اور قانون کے مابین ایک اور طرح کی ہم آہنگی پیدا کر دی گئی۔

اقبال صوفیانہ اور مذہبی مشاہدے میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے کیونکہ ان دونوں کا ظہور قلب کے راستے سے ہوتا ہے۔ اقبال کے خیال میں حقیقتِ مطلقہ تک

رسائی قلب ہی سے ممکن ہے اور اسی کی قوتِ دید سے اُس کا دیدار بھی ہو جاتا ہے۔ خدا سے والہانہ عشق اور اس کے نتیجے میں نفسیاتی سطح پر جو طرز احساس جنم لے سکتا ہے وہ اِس نوع کے امکانات کو ظاہر کر سکتا ہے لیکن اس کی نوعیت کیا ہے؟ یہ بات عدمِ وضاحت میں چلی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے خیال میں صوفیانہ احوال میں ہر طرح کے مہیجاتِ عقلی و روحانی مدغم ہو کر نا قابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہیں اور ناظر و منظور اور شاہد و مشہود کا امتیاز اُٹھ جاتا ہے۔ اب ''نا قابلِ تجزیہ'' وحدت کا ظہور پذیر ہو جانا ظاہر ہے کوئی منطقی دلیل نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ نا قابل تجزیہ ہمیشہ نا قابلِ تجزیہ ہی رہتا ہے بلکہ ایسا علم کی کمی یا کوتاہی کے باعث ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ مشاہدہ محض احساس کی سطح پر ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ احساساتی سطح پر جنم لینے والا وقوعاتی تصور صوفی کے خارجی ماحول سے ماوراء ہو کر صرف صوفی ہی کی واردات کا کوئی حصہ بن جاتا ہے یا بن سکتا ہے لیکن کوئی دوسرا فرد اِس میں بیک وقت شریک نہیں ہو سکتا۔ اس کے مقابلے میں مادیات کا جہانِ معنی کیونکہ سرتا سر خارج سے متعلق ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ فرد کی ہر مادی سرگرمی کے شاہد اور ناظر دیگر افراد بھی ہو سکتے ہیں۔ روحانی یا صوفیانہ سرگرمی بطور روحانی سرگرمی کے محض ایک فرد تک محدود رہتی ہے، نا قابل وضاحت ہوتی ہے لہٰذا دوسرے افراد اس میں شرکت سے محروم رہتے ہیں لیکن ایک سائنس دان، فنکار یا ادیب کی سرگرمی چونکہ مادی سطح پر ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ دیگر افراد بھی براہِ راست اُس سرگرمی میں شریک ہو کر اس کا حصہ بن جاتے ہیں۔ غرض اجتماعی زندگی کا احاطہ افراد کی مادی سرگرمیوں کے بغیر ناممکن ہوتا ہے اور پھر یہی سرگرمیاں معاشی، سیاسی، سماجی اور ثقافتی تعلقات کو فروغ دینے کا عملی سطح پر باعث بن جاتی ہیں جبکہ صوفی کی واردات انفرادی یا

نجی سطح پر رہتی ہے اور سماجی زندگی کے حقیقی تعلقات میں بے اثر رہتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اہلِ تصوف ہمیشہ قلیل ترین تعداد میں ہوتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں بغیر کسی صوفیانہ واردات کے خدا سے تعلق استوار کرنے والوں اور اس کی حمد بیان کرنے والوں، اُس سے اپنی آرزوؤں کی تکمیل چاہنے والوں اور اُس کے حضور سجدہ ریز ہونے والوں کی تعداد بے حد و شمار ہوتی ہے۔ پس اقبال نے صوفی کے اجتماعی زندگی میں مادی کردار کو موضوع بنانے کی کوشش ہی نہیں کی۔ ظاہر ہے کہ مادی سرگرمی سائنسی تعقلات سے بہت قریب ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اس جانب توجہ نہ کی۔

۲

اپنے دوسرے خطبے ''مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار'' میں اقبال نے نیوٹن، آئن سٹائن اور ڈارون کے سائنسی نظریات کی تردید یا کسی قدر اُن پر تنقید کے لیے مغربی فلسفی و مفکرین ڈیکارٹ، برگساں، وائٹ ہیڈ اور کانٹ کے مابعد طبیعیاتی و مذہبی افکار و نظریات کو بطور سند کے پیش کیا ہے۔ اس کا مقصد سائنسی نظریات کے ''سطحی پن'' کو اجاگر کرنا ہے۔ اقبال کے ان خطبات کے حوالے سے یہ معروف بات غلط ہے کہ اقبال نے ان خطبات میں مذہب کو سائنسی زاویہ نگاہ سے دیکھنے کی کوشش کی ہے۔ دراصل ان خطبات کے ذریعے اقبال نے تو دنیائے مادیات، سائنس اور عقلی حاصلات کی نفی کا کام لیا ہے۔ سائنس دانوں کے مقابلے میں ان کی فکر کے محبوب ترجمان ہالڈین، ڈریش اور ویلڈن کار ہیں کہ جن کے سائنس اور عقل کے خلاف دلائل کو بطورِ سند اپنے اس خطبے میں خاص مقام دیا گیا ہے۔ اور پھر اِن دلائل کے بموجب حاصلاتِ عقل کو دھوکہ اور فریب قرار دیا گیا ہے۔

اقبال اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ سائنس کے ذریعے ہمیں جو علم حاصل ہوتا

ہے، اُس کی ہم تصدق اور توثیق کر سکتے ہیں، اس لیے کسی قدر قابل اعتماد بھی ہوتا ہے پھر کہتے ہیں:

> ''لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ سائنس کے یہاں کوئی با قاعدہ نظریہ نہیں۔ اس کے یہاں کچھ ہے تو اِس کے الگ الگ اجزاء کے الگ الگ تصورات، جن کا آپس میں کوئی جوڑ نہیں جڑتا۔ یوں کہنے کو سائنس کا موضوع مادہ بھی ہے حیات اور نفس بھی، لیکن جہاں آپ نے یہ سوال کیا کہ مادہ، حیات اور نفس کو باہم کیا تعلق ہے تو یہ حقیقت آشکار ہو جائے گی کہ ان سے جن علوم میں بحث کی جاتی ہے ان کی حیثیت محض ٹکڑوں کی ہے۔ لہٰذا وہ اِس قابل ہی نہیں کہ اس سوال کا کوئی مکمل جواب دے سکیں۔ میرے نزدیک تو علومِ طبعی کی مثال زاغ وزغن کی ہے، جو فطرت کے مردہ جسم پر جھپٹتے اور اُس کا ایک آدھ ٹکڑا نوچ لے جاتے ہیں۔'' (ص64)

اقبال کی فکر کے اِس المیے کا بنیادی سبب یہی ہے کہ انہوں نے ارتقاء پذیر سائنسی معقولات کا موازنہ مذہبی منقولات سے کرنے کی کوشش کی ہے۔ بتدریج ترمیم و اضافہ اور تحقیق و دریافت کے مسلسل عمل کی غیر موجودگی کے باعث مذہبی منقولات کے لیے ممکن نہیں رہ جاتا کہ وہ سائنسی معقولات کے ہر لحہ بدلتے ہوئے جہانِ معنی سے نباہ کر سکے۔ چنانچہ شارحینِ مذہب سائنس کے تنوع کے متوازی اپنی اہمیت اور حیثیت کو برقرار رکھنے کے لیے لامحالہ سائنس کی نفی کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں اور سائنسی معقولات جب عقاید اور ان کی مذہبی اہمیت کو خاطر میں لائے بغیر مسلسل ارتقاء پذیر رہتے ہیں تو ان شارحین کو عقل کی بھی نفی کرنا پڑتی ہے۔ اقبال بھی ان خطبات میں اسی کشمکش سے دوچار

دکھائی دیتے ہیں۔ عقل، سائنس اور مادیت کا دامن تھامنے لگتے ہیں تو روحانیت، وجدان اور عقاید کی دنیا ہاتھوں سے نکلتی دکھائی دینے لگتی ہے اور جب روحانیت، وجدان اور عقاید پر توجہ دیتے ہیں تو مجبوراً عقل، سائنس اور مادیت کی نفی کرنی پڑتی ہے۔ مگر جب بھی ان دونوں کو آمیخت کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو وہ خود اس آمیختے کو ناقابلِ تجزیہ قرار دے کر ایک مرتبہ پھر اپنے نتائج میں سائنس اور عقل کی نفی پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ مذکورہ اقتباس بھی اسی کشمکش کا ترجمان ہے۔

ایک عام انسان یا سائنس دان کے پیش نظر بظاہر لامختتم اور وسیع و عریض کائنات ہے۔ اس خطۂ ارض سے کھڑے ہو کر جو اسے کائنات کے مادی مظاہر دکھائی دیتے ہیں یا دوربینوں سے کہکشاں در کہکشاں سلسلے دکھائی دیتے ہیں وہ ان لامختتم سلسلوں کا احاطہ ذات کے کسی باطنی انکشاف سے نہیں کر سکتا۔ انسان کے لیے اس وسیع و عریض کائنات میں اپنی بقا کا سوال سب سے اہم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی بقا کے لیے کائنات کے چند مادی وسائل اور مظاہر میں گہری دلچسپی لیتا ہے۔ بقا کا یہ سوال اُس کی تمدنی ضروریات سے بھی مشروط ہے۔ وہ محض نظری سطح پر اس سوال کی تشفی کا طلبگار نہیں ہے بلکہ عملی سطح پر بھی اپنی بقا کے اسباب قائم کرنا چاہتا ہے۔ افسوس اقبال نے سائنس کو ایک نظری علم کے طور پر دیکھنے اور پرکھنے کی کوشش کی ہے، اِس علم کی وہ عملی سرگرمی جو ٹیکنالوجی میں منتقل ہو کر انسان اور انسانی تمدن کی بقاء کے لیے مادی اظہارات کے تسلسل کو برقرار رکھتی ہے، اقبال نے اس کی اہمیت، ضرورت اور افادیت پر توجہ دینے کی زحمت گوارا نہ کی۔ ایک سائنس دان کے لیے گزشتہ دو صدیوں میں سائنس اور ٹیکنالوجی کے میدان میں حیرت انگیز ترقی کے باوجود سرِدست یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اس وسیع و

عریض کائنات سے متعلق کوئی حتمی اور کلّی نظریہ پیش کر سکے۔ یہ بات درست ہے کہ وہ مادہ، حیات اور نفس کو ابھی ٹکڑوں کی شکل میں جاننے کی کوشش کر رہا ہے، ان سب کے باہمی تعلق سے متعلق بھی کوئی حتمی اور کلیدی نظریہ اختیار نہیں کر سکا۔ لیکن اس بات کو پیشِ نظر رکھنا بھی انتہائی اہم ہے کہ وہ ان ٹکڑوں کے بارے میں جس قدر علم حاصل کر چکا ہے ایک لمحے کے لیے اس کی نفی کا اثبات ممکن نہیں ہے۔ بڑھتی ہوئی آبادی، کم پڑتے ہوئے ارضی وسائل اور دریافتوں کے نئے سلسلے سب انسان کی تحقیق و جستجو کو مہمیز دیتے ہیں۔ کوئی باطنی انکشاف بھلے کسی نوع کی حقیقتِ مطلقہ تک رسائی حاصل کر لے، کائنات اور ورائے کائنات کے بارے میں کوئی حتمی نظریہ قائم کر لے یا اس کی حیثیتِ کُلّی یا نظامِ کُلّی کی دریافت کا دعویٰ کیوں نہ کر دے، اس کی پریشانی یہ ہے کہ وہ اس کے مادی اظہار پر قدرت نہیں رکھتا۔ جب کہ سائنس اپنے ارتقاء پذیر نظریات کے باوجود ٹیکنالوجی کی معرفت اس کے مادی اظہار پر دسترس رکھتی ہے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ سائنس دان ٹکڑوں یا اجزاء کی ساخت اور ماہیت پر غور و فکر بغیر کسی مقصد کے نہیں کرتا بلکہ اس کا یہ غور و فکر کائنات میں انسان کی بقاء اور اس کے تمدنی ارتقاء سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور یوں سائنسی نظریات اور ٹیکنالوجی اپنے تخلیقی اظہار میں عالمِ انسان کو ایک قدم آگے لے جاتے ہیں۔ فکرِ اقبال کے فکری سانچے میں اس بات کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ باطنی انکشافات کی معرفت انسان کا کائنات اور حیات کے بارے میں کوئی کلّی اور حتمی نظریہ قائم ہو بھی جائے تو اُس نظریے کا اطلاق باطنی ہو گا یا خارجی اور معروضی؟ اگر فرض کر لیں کہ باطنی سطح پر ہو سکتا ہے تو انسانی لیاقت، ہُنر، کمال، تحقیق و جستجو، دریافت اور خود انسانی وجود کی کائنات میں فعالیت کی بھی نفی ہو جائے گی۔ کسی حقیقتِ مطلق کا کھوج خود انسان

کو لا پتہ کر دے گا۔ اُس نظریے کا اطلاق اگر دنیائے مادیات پر کرنے کی کوشش کی جائے گی تو انسانی عقل، علم، سائنس، ٹیکنالوجی اور مہارت کو بھی حتمی اور کُلّی نظریے کی انتہائی ترقی یافتہ سطح تک لانا پڑے گا کہ جس کے امکان کی تردید خود انسانی عقل، علم، تجربے، سائنس اور ٹیکنالوجی میں ترقی کی تاریخ کر دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال انسانی علم، تجربے، سائنس اور ٹیکنالوجی میں ترقی، اُس کی حاصلات اور رفتار سے مایوس ہی نہیں بلکہ اُسے کارِ بیکار سمجھتے ہیں۔ البتہ اس کی مادی حیثیت اور انسانی تمدن میں اس کی فعالیت اور اہمیت سے صرفِ نظر کرتے ہوئے اس کی معنوی حیثیت پر ضرور نظرِ کرم کرتے ہیں تاکہ اس زندہ حقیقت کو اپنے فکری نظام کے دفاع میں استعمال کر سکیں۔ اس صورت حال کو سمجھنے کے لیے ہمیں اُن کے پہلے خطبے کی طرف مراجعت کرنا پڑے گی۔ گزشتہ پانچ سو برس سے عالمِ اسلام پر جو جمود کی کیفیت طاری ہے اور اس عرصے میں یورپی اقوام نے سائنس، ٹیکنالوجی اور علم و حکمت میں جو کارہائے نمایاں سرانجام دیے اُس کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ’’وہ دن گئے جب یورپ کے افکار دنیائے اسلام سے متاثر ہوا کرتے تھے۔ تاریخِ حاضرہ کا سب سے توجہ طلب مظہر یہ ہے کہ ذہنی اعتبار سے عالمِ اسلام نہایت تیزی کے ساتھ مغرب کی طرف بڑھ رہا ہے۔ اس ترکیب میں بجائے خود کوئی خرابی نہیں، کیونکہ جہاں تک علم و حکمت کا تعلق ہے، مغربی تہذیب دراصل اسلامی تہذیب ہی کے بعض پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ لیکن اندیشہ یہ ہے کہ اس تہذیب کی ظاہری آب و تاب کہیں اس تحریک میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس کے حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن تک پہنچنے سے قاصر

رہیں۔"(ص،۱۱)

یہ اقتباس اقبال کے فکری تضادات کو نمایاں کرنے کے لیے کافی ہے۔ یہ بات درست ہے کہ علم وحکمت اور دانش و آ گاہی کا اب مرکز عالمِ اسلام نہیں رہا بلکہ یورپ ہے اور اقبال کا یہ اعتراف بجا ہے۔ لیکن اِس حقیقت کے اعتراف کے باوجود یورپی افکار کا وہ پہلو کہ جس نے مذہبی تعلیمات کے متوازی یورپ کی مادی علوم وفنون میں برتری کو اقوام عالم کے سامنے ثابت کیا اور یورپ کے جدید تمدن کی ساری عمارت جن مادی علوم وفنون کی بنیاد پر اُستوار ہوئی، اس کے مقابلے میں اقبال نے روحانی، متصوفانہ یا مذہبی افکار کا چرچا کیا۔ اقبال کے تمام خطبات میں ان علوم کی اصل یعنی مادیات ہی کی نفی کی گئی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ عالمِ اسلام کا تیزی کے ساتھ یورپی علوم اور فنون کی طرف بڑھنا اس لیے نہیں ہے کہ اسلامی الٰہیات کا تقاضا یہی ہے کہ مسلمان انسانی یا مادی علوم کی طرف توجہ کریں یا مغربی علوم سے رہنمائی میں ہی ان کی دنیاوی یا اخروی نجات ہے بلکہ اس کی بنیادی وجہ مغرب کے جدید تمدن کا وہ عالمی پھیلاؤ ہے جو مادی علوم وفنون کے طفیل جدید زندگی کی ضروریات، وسائل، مسائل اور ذرائع کا احاطہ کرتا ہے۔ یہ تمدن اور اس کو تشکیل دینے والے علوم مذہبی، روحانی یا باطنی علائق سے یکسر آزاد ہیں۔ یہ دور مذاہب کے درمیان مقابلے، موازنے، مباہلے یا جنگ کا نہیں ہے بلکہ صنعتی پیداوار کے ذریعے زیادہ سے زیادہ سرمایے کے حصول کا ہے۔ یہ خالصتاً مادی جنگ ہے اور اس مادی جنگ میں فاتح وہ ہے کہ جو مادی علوم وفنون کے تہذیبی وتمدنی سطح پر پھیلاؤ میں زیادہ دسترس رکھتا ہے۔ عالمِ اسلام کا مقابلہ اب اس مغرب سے ہے جس کی روح روحانیت میں نہیں بلکہ مادیت میں ہے۔ امتِ مسلمہ مذہب کی بنیاد پر تو یک طرفہ لڑائی کا خمیازہ پانچ

صدیوں سے بھگت ہی رہی تھی، اسے ہوش تو تب آیا جب علم وحکمت اور دانش وفنون میں مقابل قوتیں اپنے کمال کو پہنچ چکی تھیں اور جن بعض پہلوؤں سے اقبال نے مغربی تہذیب کو ''اسلامی تہذیب'' کا تسلسل یا اس کی ارتقایافتہ شکل قرار دیا ہے کیا وہ اسلامی تہذیب کا کمال ہے؟ لیکن پھر ''اسلامی تہذیب'' کی روایت خود اقبال تک آتے آتے مادی علوم وفنون کی مادی غرض و غایت کے خلاف کیوں ہوگئی ہے؟؟ اور پھر آج یہ جدید مغربی تہذیب کی ترقی یافتہ شکل میں کیسے فعال ہوگئی ہے؟

حقیقت یہ ہے کہ ''اسلامی تہذیب'' عالمِ اسلام میں احیائے مذہب کی تحریکوں سے پہلے کے زمانے میں اپنی ابتدائی شکل میں موجود تھی اسی کے باعث نامی گرامی سائنسی علوم کے ماہرین اور موجدین نے جنم لیا تھا۔ یہ بطور اصطلاح ''قدیم مسلمانوں کی تہذیب'' تھی کہ جو ازمنہ وسطیٰ میں مسلمانوں کے شاندار ماضی سے یادگار سمجھی جاتی ہے۔ اسی طرح جدید مغربی تہذیب کو ہم ''عیسائی تہذیب'' قرار نہیں دے سکتے۔ اگر چہ عیسائیت کے کچھ جدید نظریات نے اس تہذیب کی بعض جدید قدروں کو تسلیم بھی کر لیا ہے۔ عالمِ اسلام کی ضرورت اگر صرف مذہبی بنیادوں پر تشکیل پذیر کوئی تہذیب ہوتی تو اسے مغرب کی مادیت پسند حکمت و دانش کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت بھی نہ رہتی۔ یہ ضرورت مذہب کی فرمائش کے نتیجے میں پیدا نہ ہوئی تھی بلکہ اس کا جنم عہدِ جدید کی مادی حقیقتوں کے بطن سے ہوا تھا۔

جہاں تک ''مغربی تہذیب کی ظاہری آب وتاب'' کا معاملہ ہے تو یہ بہت کچھ سرمائے کے افراط کی دین ہے۔ چلیں ایک لمحے کے لیے اگر مسرت وشادمانی کے ظاہری رُخ سے صرفِ نظر کر لیا جائے تو بھی اس بات سے مغربی تمدن اور اس کے علوم وفنون کی

فعالیت، اہمیت، تحقیق وتنقید اور ترقی کا انکار لازم نہیں آتا۔ پس اس حوالے سے اقبال کا اندیشہ بے معنی ہے۔ مغربی تہذیب کی آب وتاب کا یہ پہلو مادی علوم وفنون کی ترقی میں کبھی بھی حارج نہیں ہوا بلکہ سرمایہ دارانہ نظام کی کوکھ سے جنم لینے والے جمہوری نظام نے اس آب وتاب سے پیدا شدہ اقدار کو قانونی تحفظات بھی فراہم کر دیے ہیں کہ جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔ اقبال جسے بزعمِ خود مغربی تہذیب کا حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن قرار دیتے ہیں اُس کی نفی ہی مغربی تہذیب کا حقیقی جوہر، ضمیر اور باطن ہے۔ یہ جوہر ضمیر یا باطن دراصل مسلمات، متعینات یا منقولات کی بجائے آزادیٔ اظہار وافکار، تحقیق وتنقید اور ایجاد و دریافت کی نو بہ نو حالتوں سے نمودار ہوتا ہے۔ اِس جوہر کی غایت حقیقتِ مطلق کا عرفان بھی نہیں ہے بلکہ جہانِ مادی کی وہ تعمیر ہے کہ جسے انسان خود اپنے علم، لیاقت اور فن سے دریافت کرنے کی شدید آرزو رکھتا ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال مسلمانوں کو ہدایت کر رہے ہیں کہ وہ مغربی تہذیب کے جوہر یا باطن کو سمجھیں انہوں نے اس حقیقت کو پیشِ نظر ہی نہیں رکھا کہ عالمی تمدنِ جدید یا مغربی تہذیب کے عالمی فروغ میں صدہا سال سے ریاضت تو مغرب کے انسان نے کی ہے، مشرق یا مسلمان کا کردار تو منفعل رہا ہے، وہ مغربی تہذیب کے جوہر کو بغیر کسی علمی، عملی یا تخلیقی تجربے کے کیسے دریافت کرنے کی جرأت کر سکتا ہے؟ اقبال الٰہیاتِ اسلامیہ کی جس تشکیلِ جدید کا تصور رکھتے ہیں اُس میں تو اِس بات کی گنجائش ہی موجود نہیں ہے۔ حیرت انگیز طور پر وہ اسلامی الٰہیات کی تشکیلِ جدید میں مغربی تہذیب سے استفادے کی دعوت بھی دے رہے ہیں۔ علائقِ فطرت پر غلبے کے لیے یا کائنات کی تسخیر کے لیے اقبال حقیقت اور مجاز یا واقعی اور عینی کی متضاد اور متخالف قوتوں کے باہمی اتصال کو لازمی شرط

قرار دیتے ہیں۔ لیکن اس کا کیا کِیا جائے کہ مغربی تمدن نے مجاز سے عینی کے تقدس پر ایمان رکھنے کے باوجود محض حقیقت اور واقعی کو اپنے مادی علوم وفنون کی بنیاد بنا دیا۔ یہ معجزہ اس حکمتِ عملی کے بغیر ممکن بھی نہیں تھا۔ پس مغربی تمدن کے باسیوں نے ایسا ہی کیا۔ اقبال مسلمانوں کو مغربی تمدن کی اس حقیقت کے آشکار ہو جانے کے باوجود اس میں مجاز وعینی کے پہلو کو داخل کرنے کی دعوت دے رہے ہیں۔ حقیقت اور مجاز دونوں الگ الگ انتہائیں ہیں۔ انسانی تمدن کے ارتقاء کی تاریخ بھی اسی بات کو ثابت کرتی ہے۔

۳

تیسرے خطبے کا موضوع ''ذاتِ الٰہیہ کا تصوّر اور حقیقتِ دُعا'' ہے۔ اِس خطبے میں اقبال نے ذات الٰہیہ کے اسلامی تصور پر روشنی ڈالتے ہوئے دُعا کی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے بتایا ہے کہ وہ اگر انفرادی سطح پر مانگنے کی بجائے اجتماع میں مانگی جائے تو اس کی نورانی قوت میں بے پناہ اضافہ ہو جاتا ہے اور ذات باری تعالیٰ سے انسان کا تعلق ایک تجلّی کی وساطت سے قائم ہو جاتا ہے۔ اقبال کے خیال میں اس حوالے سے مذہب کے عزائم فلسفہ سے بلند ہو جاتے ہیں۔ اقبال نے مشہور امریکی نفسیات دان پروفیسر ولیم جیمز کے الفاظ میں ذاتِ الٰہیہ سے انسان کے تعلقِ خاص کی اہمیت کو اس طرح بیان کیا ہے:

> ''سائنس کچھ بھی کہے، مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ جب تک دنیا قائم ہے دُعا یا عبادت کا سلسلہ بھی قائم رہے گا۔ اِلاّ یہ کہ ہم انسانوں کی ذہنی ساخت میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا ہو جائے مگر جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے کوئی امکان نہیں...... لہٰذا کتنے انسان ہیں جو ہمیشہ نہیں تو اکثر اُس ہمدمِ صادق کی تمنا اپنے سینوں میں لیے پھرتے ہیں اور جس کی بدولت ایک حقیر سا انسان

> جسے بظاہر لوگوں نے دھتکار رکھا ہو محسوس کرتا ہے کہ اُس کی ہستی بھی اپنی جگہ پر کچھ ہے۔ یہ اندرونی سہارا نہ ہو تو اُن حالتوں میں جب ہمارا نفسِ اجتماعی ناکام ہو کر ہمارا ساتھ چھوڑ دیتا ہے، دنیا بہتوں کے لیے جہنم بن جائے۔'' (ص،134)

یہ اقبال کا سب سے خوبصورت اور پُر اثر خطبہ ہے۔ اس میں مذہب کے حقیقی کردار پر اقبال نے بڑی احتیاط کے ساتھ کلامی مباحث کے تحت مذہب کی انسانی سماج میں اہمیت پر روشنی ڈالی ہے۔ انسانی سماج میں انسان کی عملی مادی سرگرمیوں کے باوجود بعض ایسے موڑ ہوتے ہیں کہ جہاں سماجی تعلقاتِ کار کی وسیع تر بنت میں انسان اپنے آپ کو بے یار و مددگار اور تنہا محسوس کرتا ہے۔ ایسے میں نفسیاتی سطح پر ذات باری تعالیٰ سے نسبتِ خاص بندے کو ایک سہارا، اطمینان اور تشفی کا سامان فراہم کر دیتی ہے اور دُعا عدمِ اطمینان کو اطمینان اور بے یقینی کو یقین میں بدل دیتی ہے۔ اس اطمینان اور یقین کے حصول کے بعد ایک صاحبِ ایمان و یقین کی طبیعت، لیاقت اور توانائی زندگی کے دیگر معاملات کو طے کرنے پر مائل ہو جاتی ہے۔ انسان مادی زندگی کی سرگرمیوں کو گھبرا کر تج دینے کی بجائے ان میں اپنی فعالیت اور رابطے کو بحال کر لیتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ ہر منزل کے حصول کے لیے اُسے ایک قدم کے بعد دوسرا قدم اٹھانا ہی پڑتا ہے۔ سماجی اور معاشی زندگی کی سرگرمیوں میں اُسے اپنی بہترین صلاحیتوں، طاقتوں اور مہارتوں کو آزمانا ہی پڑتا ہے۔ صد شکر کہ اقبال نے اس خطبے میں دُعا کی سائنسی توجیہات کی بجائے اس کے نفسیاتی پہلوؤں سے بات کی ہے اور اس کے ساتھ اس بات کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ دُعا اپنے معروف معنوں میں صوفیانہ واردات یا تجربے سے الگ

ہے اور ایک ''حیاتی عمل'' ہے۔ اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے آگے چل کر لکھتے ہیں:

> ''میں تسلیم کرتا ہوں تصوف نے ان واردات اور مشاہدات کا بالخصوص مطالعہ کیا اور اسی طرح ہماری ذات یا خودی کے نئے نئے عوامل ہم پر کھول دیے۔ اس کا ادب معلومات سے پُر ہے، لیکن اُس کی زبان پر مابعدالطبعیات کی صورِ افکار کا غلبہ ہے جو کب کی فرسودہ ہو چکی ہے۔ لہٰذا آج جب تصوف کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے دلوں میں کوئی ولولہ پیدا نہیں ہوتا۔ یوں بھی تصوف خواہ مسیحی ہو، خواہ اسلامی، اس کی نوفلاطونی شاخ کو جس بے نام سی ''لاشے'' کی جستجو ہے اس زمانے کے انسانوں کو اس کے اندر بھی کوئی سامانِ تسکین نہیں ملتا۔ ہمارا جی تو یہ چاہتا ہے کہ اگر خدا ہے تو ہمیں اُس کی موجودگی کا سچ مُچ حقیقی اور واقعی تجربہ ہو۔'' (ص، 136)۔

اقبال کے مندرجہ بالا خیالات بڑے واضح ہیں لیکن اس بات کا کیا کِیا جائے کہ خود اقبال نے اپنے اس خطبے میں معتزلہ کی بجائے اشاعرہ کے مابعدالطبعیاتی افکار کا طومار کھڑا کر رکھا ہے اور اپنے تعقلات کو اِن افکار سے سند فراہم کی ہے۔ خطبے کے آخر میں اقبال کا یہ اندیشہ بھی درست نہیں ہے کہ اجتماعی عبادات کے طفیل مرتبہ و مقام یا نسلی امتیاز کا خاتمہ ممکن ہے۔ یہ مذہبی سے زیادہ سیاسی اور معاشی مسئلہ ہے۔ مذہب اختیار نہ بھی کرے تو بھی ان امتیازات کی جڑیں طرزِ فکر سے زیادہ سماج کے سیاسی اور معاشی نظام میں پیوست ہوتی ہیں۔ جب تک ان جڑوں کو نہیں کاٹا جاتا محض مذہبی طرزِ فکر یا احساس ان امتیازات کا کچھ نہیں بگاڑ سکتا۔ صلوٰۃ یا جماعت کا تجربہ تو مومنین قرن ہا قرن سے رکھتے

ہیں لیکن ان امتیازات کا خاتمہ اِس لیے ممکن نہ ہو سکا کیونکہ اس کی معاشی اور سیاسی وجوہات کو چیلنج کرنے کی روایت سے زیادہ تقدیر پرستی کے خاص رخ یعنی راضی بہ رضا کے ’’تصور‘‘ کو زیادہ اہمیت حاصل رہی۔ اقبال نے اپنے اشعار کی طرح ان خطبات میں بھی اس جانب توجہ نہ دی۔

٤

اقبال کے چوتھے خطبے کا عنوان ''خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت'' ہے۔ اس خطبے میں اقبال نے خودی، نفس یا ذات کے فعال پہلوؤں پر زیادہ توجہ دی ہے۔ اُن کے خیال میں خودی اپنی نفی سے زیادہ اثبات کا غالب رجحان رکھتی ہے۔ وہ جبر کی حالت میں اس لیے بھٹکتی رہتی ہے کیونکہ وہ اپنی نفی کے اسباب و محرکات کو قبول کرنے پر آمادہ نہیں ہو پاتی۔ وہ ہر نوع کی غلامی سے انکار کی روش اختیار کرتی ہے اور اپنی آزاد حیثیت کو منوانے کے لیے جبر کی ہر حالت سے برسرپیکار رہتی ہے لہٰذا جونہی اختیار کی کھڑکیاں کھلتی ہیں وہ تازہ فضا کی تمام توانائیاں اپنے اندر سمیٹ لیتی ہے اور اپنی تسکین کے اسباب پیدا کرنا شروع کر دیتی ہے۔ چنانچہ اقبال نے تقدیر پرستی کی اس اسلامی روایت پر کڑی تنقید کی ہے جو ہر ظلم اور ناانصافی کے علت اور معلول کے سلسلے کو من جانب اللہ قرار دے دیتی ہے۔ اسے اقبال نے عالمِ اسلام کی ایک ذلت خیز تقدیر پرستی قرار دیا ہے۔ اقبال کے خیال میں یہ قرآن پاک کے تصورِ تقدیر کے خلاف ہے۔ تقدیرِ الٰہی دراصل منشائے الٰہی ہے لیکن اس میں اِس قدر وسعت پیدا کر دی گئی ہے کہ خودی کے لیے خیر اور شر کا انتخاب بھی اس کی صوابدید پر چھوڑ دیا گیا۔ وہ خطا سے، جان بوجھ کر یا بہ تحقیق جس

پہلو کو بھی منتخب کرے گی وہ اس کی ذمہ دار بھی ہو گی۔ جزا اور سزا کا سارا دار و مدار بھی اسی چاہے یا ان چاہے انتخاب پر ہے۔ نیطشے کے آزاد فوق البشر کی بجائے اقبال کا فوق البشر خیر کے انتخاب کا پابند ہے کہ جسے اقبال نے ''ہاتھ ہے اللہ کا ہاتھ بندۂ مومن کا ہاتھ'' قرار دیا ہے۔ یہی وہ مرحلہ ہے کہ جہاں اقبال کے ہاں خودی کی استواری کے مادی اسباب و محرکات اوجھل ہو جاتے ہیں اور ایک باطنی یا ان دیکھے ''کُل'' کی کھوج میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ جدید نفسیات کے حوالے سے خودی کے مسائل، طریقہ کار اور مقاصد پر بات کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ''اس نئی نفسیات کا کہنا یہ ہے کہ اگر ہم اپنے عقلی کردار کا بغور مطالعہ کریں جو اس میں حواس کے تواتر کے علاوہ ایک اور چیز یعنی بصیرت بھی کام کرتی نظر آئے گی اور بصیرت کیا ہے؟ خودی کا یہ اعتراف کہ اشیاء کے درمیان زمانی، مکانی اور تعلیلی نسبتیں کام کر رہی ہیں۔ لہٰذا جیسے جیسے خودی کا کوئی مقصد یا غرض و غایت ہو گی ویسے ہی با اعتبار موقع و محل وہ اس پیچ در پیچ ''کُل'' سے خاطر خواہ سوالات کا انتخاب کر لے گی۔ یہی وجہ ہے کہ جب کسی غائی محل میں، مَیں اپنی سعی و کشاکش کی بدولت کامیابی حاصل کر لیتا ہوں تو سمجھتا ہوں کہ میری ذات بھی اپنی جگہ پر علیت کا ایک سرچشمہ ہے اور اس لیے مجھے بھی کچھ نہ کچھ کرنے یا نہ کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ پھر غائی محل کا خاصہ بھی یہ ہے کہ اس میں مستقبل کا تصور موجود رہے اور یہ وہ بات ہے جس کی از روئے عضویات کوئی تشریح ممکن نہیں۔'' (ص، 162)

خودی کے اس غائی پہلو اور اُس کے طریقہ کار کو اقبال نے خودی کا خودساختہ

قرار دیا ہے کہ وہ اپنے فہم میں کسی غائی عمل کو ایسا سمجھ لیتی ہے۔ یہاں دراصل اقبال نے خودی کے مقاصد کا تعین ہی نہیں کیا۔ انسانی خودی اپنے علم، تجربے، تحقیق اور جستجو میں کسی حقیقتِ مطلق کی تلاش کی بجائے اپنی شناخت انسانی سماج میں تمدن و تہذیبی مقاصد کے حصول کی کوشش سے قائم کرتی ہے۔ وہ زمانی، مکانی اور تعلیلی نسبتوں میں جس پیچ در پیچ گُل سے مدلولات کا انتخاب کرتی ہیں اس انتخاب میں مقاصد کی نوعیت حتمی کردار ادا کرتی ہے۔ ان مقاصد کا جہانِ معنی کوئی اور نہیں بلکہ انسانی تمدن کا پھیلاؤ ہے۔ یہ کوئی سوکھا پھیکا مجرد عمل بھی نہیں ہوتا بلکہ انسانی تمدن کے بقا کا سوال ایک بصیرت کی صورت اختیار کر جاتا ہے۔ کم و بیش تمام مادی علوم و فنون میں یہی بصیرت کارفرما رہتی ہے۔ ان علوم کی بصیرت میں علت و معلول کا تعلق خودی کا کوئی باطنی آلہ یا پیمانہ نہیں ہے بلکہ یہ تعلق خودی کے سماج کے ساتھ رشتے اور سماج اور خودی کے کائنات کے ساتھ مادی رشتے کی وضاحت کرتا ہے۔ یہ مخصوص تعلق جس قدر گہرا اور وسیع ہوتا چلا جاتا ہے انسان کی آزادی اور اختیار کے دائرہ کار کو وسعت دیتا چلا جاتا ہے۔ اقبال کو خودی کے محض نظری پہلوؤں سے دلچسپی ہے اس کے سماجی، مادی اور افادی پہلوؤں سے گریز کر جاتے ہیں۔ اس کا مقصد اس کے سوا کوئی نہیں کہ جدید مادیت پسند علوم و فنون پر ایک غیر مادی جہانِ معنی بغیر کسی عقلی و سائنسی توجیح اور غایت کے کھڑا کر دیا جائے کہ جس کی وضاحت خود عدمِ وضاحت کا شکار ہے۔ اس خطبے میں بقائے دوام کے حوالے سے ایک اچھی بات یہ آئی ہے کہ انہوں نے صرف قرآنِ پاک سے براہِ راست اخذ و استفادہ کیا ہے اور اس حوالے سے اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت کی ہے۔ تاہم خطبے کا یہ حصہ ہمارے موضوعاتی دائرہ کار سے باہر ہے۔

خطبہ کے آخر میں اقبال نے اپنے نظریۂ حیات بعد الموت کی وضاحت بھی کی ہے۔ اسلامی تعلیمات کی عمومی اور روایتی تعبیرات کے برعکس اقبال نے اپنے زاویۂ نگاہ کو پوری جرأت رندانہ کے ساتھ پیش کیا ہے۔ یہاں تک کہ خود مترجم سید نذیر نیازی کی توجیہات بھی تشفی کی کوئی معقول گنجائش نہیں نکال پائیں۔ اقبال نے جنت اور دوزخ کو احوال قرار دیا ہے، یہ کوئی خاص مقامات نہیں ہیں۔ ان کے خیال میں بہشت مسرت اور سرخوشی کی کیفیت کا دوسرا نام ہے۔ اسی طرح دوزخ انسان کی ناکامی و نامرادی کا درد انگیز احساس ہے۔ مزید کہتے ہیں کہ جہنم بھی کوئی مقام یعنی ''ھاویہ'' نہیں ہے۔ یعنی وہ اس کو بھی کوئی مقام قرار دینے کی بجائے تادیب کا عمل قرار دیتے ہیں۔ یہاں اقبال نے دراصل اپنا تسلسلِ حیات کا نظریہ پیش کیا ہے۔ کہتے ہیں:

> ''زندگی ایک ہے اور مسلسل۔ اور اس لیے انسان کبھی، اس ذاتِ لامتناہی کی نو بہ نو تجلیات کے لیے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے، ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا۔ پھر جس کسی کے حصے میں یہ سعادت آئی ہے کہ تجلیاتِ الٰہیہ سے سرفراز ہو وہ صرف ان کے مشاہدے پر قناعت نہیں کرے گی۔ خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے جس کا ہر عمل ایک نیا موقع پیدا کر دیتا اور یوں اپنی خلاقی اور ایجاد و طباعی کے لیے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا رہے گا۔'' (186)

مادی موجود کی باعمل اور اختیاری حیثیت کو تو اقبال نے خوب سراہا ہے۔ یہاں تک کہ لامتناہی، متناہی کی آغوشِ محبت میں اتر آتا ہے۔ تاہم وجودِ مادی کے ظاہری زوال یا اختتام کے بعد ہستی کا سلسلہ برقرار رہتا ہے۔ اس سلسلہ میں اقبال نے فلسفیانہ عجز کا اظہار کیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اس عجز کی بنیاد سے اقبال نے اپنی حیات بعد الموت

سے متعلق اجتہادی تعبیرات کی عمارت کیسے استوار کر لی؟

۵

''اسلامی ثقافت کی روح'' اقبال کا پانچوں خطبہ ہے۔ اس خطبے میں انہوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ جسے آج ہم جدید مغربی تہذیب اور ثقافت کے بعض پہلوؤں کے حوالے سے جانتے ہیں، اُس کی روح یونانی فکر سے انحراف ہے کہ جس کی ابتداء مسلمان مفکرین نے بھی کی تھی۔ اقبال کے اسلامی تصورِ ثقافت کا جائزہ لینے سے پیش تر ضروری ہے کہ ہم انسانی معاشرے میں ثقافت کے قیام اور اس کی غایت پر تھوڑا غور کر لیں۔ ثقافت کسی عدم سے وجود میں نہیں آتی بلکہ ایک مخصوص خطّے میں قیام پذیر افراد، ذرائع پیداوار میں ارتقاء، فطری و افرادی وسائل کی موثر تقسیم، زمینی و فضائی ماحول سے مطابقت رکھنے والے لباس، رہائش، خوراک، رفاہِ عامہ کے ادارے اور ان سے متعلق افراد کی فراہمی کا مناسب انتظام، آرٹ اور ادب، تہوار اور رسوم و رواج کا روایتی، متحرک اور کسی قدر تغیّر پذیر جہانِ معنی وہاں کی مخصوص شناخت کو اُبھارتا ہے۔ یہ شناخت اس خطے، تہذیب یا تہذیبی اقدار و روایات یا تہذیبی فکریات کا احاطہ کرتی ہے۔ تہذیبی زندگی کے سیاسی، سماجی اور معاشی تعلقات کا سارا تانا بانا اسی جہانِ معنی کی عطا ہوتا ہے۔ اس جہانِ معنی کے عملی یا مادی اظہارات وہاں کے تمدن یا ثقافت کی ترجمانی کرتے ہیں۔

انسانی تمدن کی مادی تشکیل میں مادی وسائل، ذرائع پیداوار، علم، تجربہ اور

بنیادی واعلیٰ مہارتیں کلیدی کردار ادا کرتی ہیں کہ جن کا براہ راست تعلق اس خطے میں بسنے والے لوگوں کی بقا کے ساتھ ہوتا ہے۔ روحانی یا مذہبی فکریات کا غالب موضوع خارج کی مادی سرگرمیوں کو تمدن کے قالب میں ڈھالنا نہیں ہوتا بلکہ یہ فکریات موضوعی، داخلی یا باطنی ہوتی ہیں۔ پس تہذیب کے ثقافتی یا تمدنی ارتقاء میں ان فکریات کا کوئی خاص حصہ نہیں ہوتا۔ البتہ ان فکریات کا غیر مادی اخلاقی پہلو اقدار وروایات اور رسوم کی صورت میں ضرور موجود ہوتا ہے یا رہ سکتا ہے۔ اخلاقی زندگی کا بڑا حصہ وہ ہوتا ہے جو تمدن کے مادی پھیلاؤ کے ساتھ ساتھ پیدا ہونے والے مسائل اور ان کے حل کے سلسلہ میں سیاسی، سماجی اور معاشی اداروں کی تنظیم کاری اور مقاصد کے حصول کے لئے موثر ہوتا ہے۔ اِن اخلاقیات کو فرد کی صوابدید کی بجائے ریاستی قوانین کے ذریعے تحفظات فراہم کر دیے جاتے ہیں تا کہ اجتماعی زندگی کے پھیلاؤ میں کوئی بڑا مسئلہ نہ پیدا ہونے پائے۔ ثقافت کے لیے کسی مذہبی اصطلاح کا استعمال درست نہیں ہے۔

خطبے کے آغاز میں اقبال نے صوفی اور انبیاء کی باطنی یا روحانی واردات میں واضح خطِ امتیاز کھینچا ہے اور بتایا ہے کہ صوفی اپنی واردات کی انتہا میں لذتِ اتحاد ہی کو واردات کی اصل یا منتہا سمجھتا ہے، اس واردات کا صوفی کی اپنی ذات سے باہر جہانِ خارج میں کوئی خاص بامعنی عمل ورشتہ نہیں ہوتا جبکہ انبیاء کی واردات اپنی باز آمد میں تخلیقی ہوتی ہے اور وہ خارج کے لیے مقاصد کی ایک نئی دنیا کی دعوت لے کر آتی ہے۔ باز آمد دراصل انبیاء کے لیے عملی امتحان ہوتا ہے، انسانی تہذیب وتمدن پر اس کے گہرے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اقبال کا یہ نقطۂ نظر بالکل بجا ہے اور تاریخی اعتبار سے درست بھی ہے۔ کسی نبی کی تعلیمات جب کسی معاشرے میں عملی صورت میں جلوہ گر ہوتی ہیں تو

اس سرگرمی کے نتائج براہ راست اُس معاشرے پر مرتب ہوتے ہیں۔ انبیاء کی تعلیمات، صوفی کی انفرادی اور نجی تشفی کی بجائے معاشرتی ذمہ داریوں اور ان کے نتائج کو قبول کرتی ہیں۔ یہ تعلیمات محض موضوعی نہیں ہوتیں بلکہ ان کا ایک حصہ ایسا ہوتا ہے کہ جو خارجی اعمال اور معاملات کی دنیا میں موثر ہو جاتا ہے۔

اقبال کے نزدیک قرآن مجید نے لفظ وحی کا استعمال جس مضمون میں کیا ہے، اُس سے ثابت ہوتا ہے کہ وحی خاصۂ حیات ہے اور ایسا ہی ہے جیسے عام زندگی۔ یہاں اقبال کی مراد وحی دراصل حکم الٰہی ہے جو زمان و مکان کا پابند نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے وحی کو ارتقاء پذیر قرار دیا ہے اور اسے ایک مسلسل فطری عمل سمجھا ہے۔ کہتے ہیں:

> ''یہ انسان کا خود اپنی ذات اور وجود میں زندگی کی گہرائیوں سے نور اور روشنی حاصل کرنا ہے۔ یہ سب وحی کی مختلف شکلیں ہیں جو اس لیے بدلتی چلی گئیں کہ اس کا تعلق جس فرد سے تھا یا جس نوع میں اُس کا شمار ہوتا تھا، اس کی مخصوص ضروریات کچھ اور تھیں۔'' (ص 191)

گویا وحی مخصوص تعلیمات کا مخصوص سلسلہ نہیں ہے بلکہ حیاتِ انسان میں ارتقاء کے مختلف مدارج میں کسی بھی عہد سے متعلق جو مخصوص روایات منظر عام پر آتی ہیں، اُس عہد کا انسان اُن سے مطابقت قائم کرنے کے لیے زندگی، وجود اور ذات پر غور و فکر کرتا ہے تو یہ بھی اقبال کے نزدیک وحی کی ایک شکل ہے۔

اقبال نے یہاں دراصل مذاہب کے ایک عمومی مؤقف کی تائید میں نظریہ قائم کرنے کی کوشش کی ہے کہ حالات، واقعات اور حادثات سب اللہ کی مرضی اور منشا سے

رونما ہوتے ہیں۔ اقبال نے اسی مؤقف کے پیشِ نظر وحی سے متعلق رائے پیش کی ہے۔ چونکہ سب من جانب اللہ ہے پس انسان جب اپنے معاملات پر گہرائی سے غور و فکر کرتا ہے تو وہ گویا انہی نتائج تک پہنچتا ہے کہ جو اللہ کا منشا اور مقصود ہوتا ہے۔ اگر غور کیا جائے تو حقیقت کا ایک رخ یہ بھی سامنے آتا ہے کہ انسانی زندگی اپنے اندر زبردست تنوع رکھتی ہے، معاشرے کے افراد، گروہ، طبقات یا جماعتیں اس تنوع کو اپنے اپنے مقاصد اور ضروریات کے تابع دیکھنے اور پرکھنے کی کوشش کرتی ہیں۔ جو آراء قائم کی جاتی ہیں وہ متضاد، مخالف اور باہم مزاحم بھی ہوتی یا ہوسکتی ہیں۔ سماج کسی ایک فرد کے غور و فکر کا ماحصل نہیں ہوتا، یہ بیک وقت اجتماعی زندگی کے متنوع اجتماعی افکار، رجحانات، رویوں اور عملی سرگرمیوں کا اجتماعی اظہار ہوتا ہے۔ پس سماجی ضروریات سے ہم آہنگ ہونے کے لیے زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق متضاد اور متخالف آراء کی موجودگی میں وحی کسی فردِ واحد کا اعماق ہوسکتی ہے؟؟

ایک سماج انسانی آراء، نظریات اور نتائج کے تنوع ہی سے ارتقاء پذیر ہوتا ہے۔ ایک فلسفی، سائنس دان، ماہر معاشیات یا شاعر و فنکار کے نقطۂ نظر اور نتائج میں حتمی طور پر ہم آہنگی ممکن نہیں ہوتی۔ ان کا تنوع مختلف شعبہ ہائے زندگی میں اپنے معیار اور کارکردگی کے حوالے سے اجتماعی زندگی پر اثرات مرتب کرتا ہے اور معاشرے کو ارتقاء پذیر رکھتا ہے۔

اقبال نے اس مقام پر انسان کی نفسی توانائی یعنی ارادے، اختیار، مرضی اور تعقل کو وحی کی ایک شکل قرار دے کر اس بات کی بھی وضاحت نہیں کی کہ اس نفسی توانائی کے بروئے کار آنے سے جو نتائج انسانی سماج پر مرتب ہوتے ہیں، اس کی ذمہ داری فرد

پر عائد ہوتی ہے یا خدا پر؟ اسی مقام پر اقبال نے شعورِ نبوت کی بھی بات کی ہے اور اسے کفایتِ فکر قرار دیتے ہوئے بتایا ہے کہ اس شعور کی موجودگی میں افراد کی پسند اور ناپسند کا معاملہ حل ہو جاتا ہے اور وہ اپنے انتخاب یا راہِ عمل کے اختیار میں الجھنے کی بجائے اور اپنے طور پر غور و فکر کرنے کی بجائے طے شدہ باتوں پر عمل کرتے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال نے شعورِ نبوت کے سماج میں عمل پذیر ہونے کے لیے بنی نوعِ انسان کے عالمِ صغر سنی کی مثال دی ہے۔ وحی کے متعلق اپنے نقطۂ نظر کو بیان کرتے ہوئے وہ جانتے تھے کہ سماج کوئی جامد و ساکت وجود نہیں ہے بلکہ یہ مسلسل تبدیلی کے عمل سے گزرتا رہتا ہے اور ہر تبدیلی اپنے ساتھ نئے امکانات اور مسائل بھی لے کر آتی ہے۔ ان میں سے بعض مسائل کی نوعیت اور ماہیت ایسی ہوتی ہے کہ ان کے حل کے لیے نئے قوانین اور اصول دریافت کرنے پڑتے ہیں۔ انسانی عقل یا قوتِ انتقاد سابقہ قوانین یا اصولوں کو رد کر دیتی ہے اور نئے امکانات اور وقوعات کے ظہور کے لیے قوانین اور اصولوں کے ساتھ ساتھ طریقہ کار کو بھی بدل ڈالتی ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ ان باتوں کے عدم اظہار کے باوجود اقبال کو ان کا خدشہ ضرور تھا چنانچہ شعورِ نبوت کو کفایتِ فکر قرار دینے کے فوراً بعد کہتے ہیں:

> ’’لیکن جہاں عقل نے آنکھ کھولی اور قوتِ تنقید بیدار ہوئی تو پھر زندگی کا مفاد اسی میں ہے کہ ارتقائے انسانی کے اولین مراحل میں ہماری نفسی توانائی کا اظہار جن ماورائے عقل طریقوں سے ہوا تھا، ان کا ظہور اور نشو و نما رک جائے۔ انسان جذبات کا بندہ ہے اور جبلتوں سے مغلوب رہتا ہے۔ وہ اپنے احوال کی تسخیر کر سکتا ہے تو صرف عقلِ استقرائی کی بدولت لیکن عقلِ

> استقرائی اس کے اپنے حاصل کرنے کی چیز ہے جسے ایک دفعہ حاصل کر لیا جائے تو پھر مصلحت اسی میں ہے کہ حصولِ علم کے اور جتنے بھی طریقے ہیں، ان پر ہر پہلو سے بندشیں عائد کر دی جائیں تا کہ مستحکم کیا جائے تو صرف عقلِ استقرائی کو۔'' ص 192۔

یہاں اقبال کا مؤقف بالکل واضح ہے۔ انہوں نے عقلِ استقرائی پر کوئی طنز نہیں کیا بلکہ اسے شعورِ نبوت ہی کا تسلسل سمجھا ہے۔ نبوت کے مقاصد کی تکمیل میں اسے بھی اقبال ایک مرحلہ سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام کا ظہور دراصل استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ انہوں نے ختمِ نبوت کو بھی اسی ذیل میں سمجھانے کی کوشش کی ہے:

> ''اسلام میں نبوت چونکہ اپنے معراجِ کمال کو پہنچ گئی لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعورِ ذات کی تکمیل ہو گی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو تسلیم نہیں کیا یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا، یا عالمِ فطرت یا عالمِ تاریخ کو علمِ انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی نقطہ مضمر ہے کیونکہ یہ سب تصورِ خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔'' ص 194

اقبال نے عقلِ استقرائی کو گویا نبوت کے مقاصد کے موجودہ اور آئندہ ارتقاء کے حوالے سے پھیلا دیا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اس بات کی بھی نشاندہی کر دی کہ قرآن چونکہ انفس و آفاق دونوں میں غور و فکر کرنے اور علم کا ذریعہ ٹھہرانے کی دعوت دیتا ہے، یہی وجہ ہے کہ باطنی احوال و واردات کو بھی علم کا ایک ذریعہ سمجھنا چاہیے لیکن اس پر بھی وہ

عقل کا پہرے دار بٹھانا چاہتے ہیں:

> ''وارداتِ باطن کی کوئی بھی شکل ہو ہمیں بہر حال حق پہنچتا ہے کہ عقل اور فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں۔ اس لیے کہ اگر ہم نے ختمِ نبوت کو مان لیا تو گویا عقیدتاً یہ بھی مان لیا کہ اب کسی شخص کو اس دعوے کا حق نہیں پہنچتا کہ اُس کے علم کا تعلق کسی مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے۔ لہٰذا ہمیں اس کی اطاعت لازم آتی ہے۔''ص **195**

اِسی طرح اقبال نے علم کے دو مزید سرچشموں یعنی عالمِ فطرت اور عالمِ تاریخ میں تعقل کی بنیاد پر غور وفکر کی دعوت دی ہے۔ لیکن اقبال کی فکر میں مسائل اُس وقت سَر اُٹھانے لگتے ہیں جب وہ قدیم یونان کی تعقل پسند فکری روایت پر تنقید کرتے ہوئے اُسے محض نظری علم قرار دے دیتے ہیں اور اسے اسلامی تہذیب وثقافت کے منافی سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں قرآن محسوس اور ٹھوس حقائق کی دنیا سے رجوع کرتا ہے جبکہ حکمت یونان کی بنیاد محض عقلی نظریات پر قائم ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام تجرباتی اور اطلاقی سائنس کو بنیاد بناتا ہے جبکہ یونانی فکر صرف عقلِ محض کی پروردہ ہے۔ اقبال نے یہاں اس جانب توجہ دینی ضروری نہ سمجھی کہ قدیم حکمائے یونان کے عہد اور ظہورِ اسلام کے درمیان جو عظیم زمانی بُعد ہے اس کے پیش نظر حکمائے یونان کا مطالعہ کن بنیادوں پر کیا جائے؟ اس عظیم زمانی بعد کے پیش نظر اصولی طور پر تو یہ سوال پیدا ہونا چاہیے تھا کہ تعقل پسند یونانی فکر یا نظریات نے انسان، سماج اور کائنات سے متعلق عالمِ انسان کی رہنمائی کے لیے کون کون سے اصول وضع یا دریافت کیے تھے؟ یہ سوال اگر اقبال کے ذہن میں اُبھرتا تو انہیں معلوم پڑتا کہ یونانی فکر اپنی نظریاتی بنیادوں میں تجرباتی سائنس اور اس

کے اطلاق کو بنیاد بناتی ہے اگر وہ اس کی حمایت کا پہلو اپنے اندر نہ رکھتی تو انسانی سماج اور کائنات میں غور وفکر کی اسے ضرورت ہی نہ رہتی اور وہ بھی کائنات کو عقل کی آنکھ سے دیکھنے اور اُس کا عقلی تجزیہ کرنے کی بجائے نامعلوم باطن کی دنیاؤں میں بھٹکے رہتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ تجربی سائنس کی بنیاد خالصتاً عقلی بنیادوں پر کائنات کے مادی مظاہر پر اولاً غور وفکر ہے اور ثانیاً عقلی مشاہدے کے بعد تجرباتی بنیادوں پر اصول اور قوانین کی دریافت ہے۔ حکمائے یونان نے ٹھوس مادی حقائق کو سمجھنے کے لیے انسانی وسیلے یعنی عقل کو اہمیت دی ہے اور انسانی عقل چونکہ علمِ سائنس کی بنیاد ہے یہی وجہ ہے کہ یونانی حکمت اپنے نظریات میں سائنسی بنیادوں پر غور وفکر کرنے کی پیش رو ہے۔

قدیم یونان کے فلاسفہ سے اقبال کی بے زاری کی وجوہات کو جاننے سے پہلے ضروری ہے کہ یہ جان لیا جائے کہ یہ قدیم عہد کیا تھا اور اس عہد کے فلسفیوں کے نظریات کس حد تک تعقل پسند اور طبیعی بنیادوں پر استوار تھے کہ جن کے احیاء کے باعث یورپ میں ایک عظیم نشاۃ الثانیہ کی تحریک نے جنم لیا جس کے پس منظر میں مسلمان دانش وروں اور سائنس دانوں کے علمی، مشاہداتی اور تجرباتی کمالات کا بھی حصہ تھا۔

یونان کے پہلے بڑے فلسفی، سائنس دان، علم ہیئت اور ریاضی کے ماہر طالیس (640ء قبل مسیح) نے تاریخ میں سب سے پہلے سورج گرہن کی درست پیش گوئی کی۔ کائنات کے متعلق اُس کا نظریہ مابعدالطبیعیاتی نہیں بلکہ طبیعی تھا۔ اُس نے کہا کہ کائنات پانی سے بنی ہے۔ اسے دیوی دیوتاؤں کا کرشمہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ فیثا غورث کہ جس نے Philosophe اور Mathematics کی اصطلاحات وضع کیں نے پہلی مرتبہ زمین کے گول ہونے کا نظریہ دیا۔ ہرقلطیس (535ء-475ء قبل مسیح) کا دعویٰ یہ تھا کہ

کائنات کو انسان یا دیوتا نے نہیں بنایا بلکہ یہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی۔ یہ آگ سے بنی ہے۔ اُس نے کہا کہ کائنات کی ہر شے اپنے اندر اضداد رکھتی ہے۔ اُس کی سائنسی توجیہہ یہ تھی کہ اضداد کا جدل ہی زندگی اور حرکت کا دوسرا نام ہے۔ دیماقریطس کا نظریہ مادیت پسند سائنسی فکر کے بہت زیادہ قریب ہے۔ اُس کے خیال میں کائنات اور اُس کی ہر شے بشمول روح کے چھوٹے چھوٹے مادی ذرات سے مل کر بنی ہے، کہ جن کو اُس نے ایٹم کہا۔ اُس کے نزدیک کائنات کے تمام فطری مظاہر میں میکانکی قوانین کسی بھی آفاقی قوت کے حکم کے بغیر ہی عمل پذیر رہتے ہیں۔ اِسی طرح انکسی مینڈر نے ارتقائے حیات کا سائنسی نظریہ سب سے پہلے پیش کیا کہ جسے ڈارون سے یادگار سمجھا جاتا ہے۔ اپی کورس نے ایٹم کے نظریے کو مزید سائنسی بنایا اور لکریشس نے مادی کائنات کو واحد حقیقت قرار دیا۔

مادیت پسندوں کے پہلو بہ پہلو مثالیت پسند یونانی فلاسفہ بھی موجود رہے۔ دیماقریطس کے بعد مثالیت پسند حکما یونانی فلسفے کی روایت پر چھا گئے اور یونانی فلسفہ دھیرے دھیرے مابعد الطبعیاتی مباحث میں مسلسل اُلجھتا چلا گیا اور یوں قدیم یونانی مادیت پسند روایت کا تسلسل ٹوٹ گیا۔ سقراط تک آتے آتے سوفسطائیوں کو عروج حاصل ہوا۔ سقراط بھی سوفسطائی تھا، ان دانش وروں نے کائنات پر غور وفکر کرنے کی بجائے انسان کو موضوع بنایا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فلسفیانہ مباحث نے معروض سے آنکھیں بند کر لیں اور موضوع کے گورکھ دھندوں میں اُلجھ گئے۔ اُس کا ایک فائدہ ضرور ہوا کہ عقل آزاد اور بے باک ہوگئی لیکن بسا اوقات انسان خود اپنے اٹھائے ہوئے سوالات کا تسلی بخش جواب دینے میں ناکام رہا۔ اِسی ناکامی نے مابعد الطبعیات کی راہ

سمجھائی لیکن بشمول افلاطون اور ارسطو کے اُن کی مابعد الطبعیات میں عقل کی کارفرمائی کو منہا نہیں کیا جا سکتا۔ اُن کا زاویہ نگاہ تحقیقاتی، تجزیاتی اور عقلی ہے۔ دنیائے انسان کا وہ کون سا شعبہ ہے کہ جس پر قدیم یونانی مفکرین نے غور وفکر نہ کیا ہو۔ سائنس، فلسفہ، طب، سیاسیات، اخلاقیات، جمالیات، شاعری، موسیقی، فنونِ لطیفہ کی دیگر اقسام خصوصاً مجسمہ سازی، منطق، قانون، ریاست اور الٰہیات غرض علم کے ہر شعبہ پر ایسے علمی اور تحقیقی انداز میں غور وفکر کیا گیا ہے کہ ان شعبوں سے متعلق مباحث آج بھی اپنے اندر علمی اور فکری جوہر رکھتی ہیں۔ فلاسفہ کے علاوہ یہ مورخ ہیروڈوٹس، حکیم بقراط اور جالینوس، حسن وعشق کو موضوع بنانے والی شاعرہ سیفو، ایلیڈ جیسا شاہکار تخلیق کرنے والے ہومر، ماہرینِ قانون لکرگس اور سولن کا دیس بھی وہی خطہ ارض ہے۔

پس، اقبال کا یہ دعویٰ کہ حکمتِ یونان حقائق کی بجائے محض نظریات ہی پیش کرتی رہی تاریخی اعتبار سے درست نہیں ہے۔ تاریخی جبریت کے زیرِ اثر ان حکماء کے نظریات اگرچہ تجربی سائنس کی بنیاد پر استوار نہ تھے لیکن تجربی سائنس کو بنیاد بنانے والے اصول مادیت پسند یونانی فکری روایت میں کافی حد تک سرایت کر چکے تھے۔ نشاۃ الثانیہ کی تحریک جو اٹھارویں صدی عیسوی میں جا کر تجربی سائنس کی بنیاد پر صنعتی انقلاب کا پیش خیمہ ثابت ہوئی اسے چودھویں صدی عیسوی میں اٹلی میں ابھارنے کے لیے محض قرون وسطیٰ کے مسلمان سائنس دانوں کے کارنامے ہی کافی نہ تھے۔ اس میں بہت کچھ حصہ یونان کے حکمائے قدیم کی مادیت پسند فکری روایت کی طرف مراجعت کا بھی تھا۔ اس تاریخی حقیقت سے انحراف یا انکار ناممکن ہے۔ یورپ کے ہزار سالہ عہد تاریک کے خاتمے میں اس مراجعت نے کلیدی کردار ادا کیا تھا۔ اس بات کا بین ثبوت یہ ہے کہ

یورپ میں اپنی تہذیبی شناخت کو اُجاگر کرنے کے لیے نشاۃ الثانیہ کے پورے عہد میں مسلمانوں کی روحانی، باطنی، صوفیانہ یا مذہبی مباحث سے کسی بھی نوع کا کوئی سنجیدہ تعلق قائم کرنے کی کوشش نہ کی بلکہ مسلمان سائنس دانوں کے صرف سائنسی علوم وفنون کے مختلف شعبوں سے اپنا ربط قائم کیا۔ اس ربط کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ان کی وہ تہذیبی شناخت کہ جسے کلیسائی نظام سے نجات کے بعد قدیم یونانی فکر میں دریافت کیا گیا تھا اس کا حقیقی تعلق نشاۃ الثانیہ کے عہد میں مسلمانوں کی سائنسی علوم وفنون میں دلچسپی سے بنتا تھا۔

ایک اہم بات کہ جس سے اقبال نے صرفِ نظر کیا وہ یہ ہے کہ سائنسی علوم اپنی بنیاد میں مذہبی، سیاسی یا سماجی نظریات سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ سائنسی اصول فطرت کی میکانیت میں ہر نوع کے انسانی اختیار یا ارادے سے باہر ہمیشہ سرگرم یا قابلِ اطلاق رہتے ہیں۔ پھر جب ان اصولوں کا اطلاق انسان کی وضع کردہ ٹیکنالوجی میں کیا جاتا ہے، تب ٹیکنالوجی اپنی حاصلات میں انسانی سماج کا حصہ بن جاتی ہے۔ جہاں تک تہذیبی اقدار اور روایات کا تعلق ہے سائنس بطور علم، اصول، قوانین اور اپنے قضیات کے ان اقدار اور روایات سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتی۔ البتہ منطقی اور سائنسی اندازِ فکر اِن پر ضرور اثر انداز ہوسکتا ہے۔ مذاہب کے مقابلے میں خالصتاً انسانی علوم وفنون کے بے مثال فروغ میں اس اندازِ فکر نے بہت نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ اہلِ مغرب نے جس تہذیبی شناخت کی طرف مراجعت کی وہ یہی اندازِ فکر تھا۔ سائنسی علوم و فنون اور ان کے مختلف شعبوں کا مذہبیات سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ پس یہ علوم مسلمان، عیسائی، یہودی یا ہندو نہیں ہوتے اور نہ ہی یہ علوم ان کی مذہبی شناخت کو نمایاں کرنے

میں کوئی کردار ادا کرتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کے مظاہر پر غور وفکر اسلام کی حقیقی ثقافتی روح ہے۔ ایسے میں ظہور اسلام سے سینکڑوں برس قبل حکمائے یونان کی طرف سے کائنات پر غور وفکر کی دعوت کو کہاں رکھا جائے گا؟ ان حکماء نے بھی یہ کب کہا تھا کہ فطرت کو تجربات کی کسوٹی پر نہ پرکھنا؟ گویا تجربی سائنس کا آغاز اگر کسی نظری دعوے سے ممکن تھا تو اس کا آغاز یقیناً حکمائے یونان کر چکے ہوتے۔

تجربی سائنس کے فروغ کے لیے مادیت پسند سائنسی اندازِ فکر کی حامل روایت کی ضرورت ہوتی ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ مسلمان دانش وروں، فلسفیوں اور سائنس دانوں نے قدیم حکمائے یونان ہی سے یہ روایت مستعار لی تھی۔ نہ صرف مستعار لی بلکہ اسے قبول کرتے ہوئے دوام بھی بخشا۔ دسویں سے بارھویں صدی عیسوی تک آتے آتے مسلمانوں کی مقبوضات میں جب مذہبی احیاء کی تحریکوں نے سر اٹھانا اور سائنسی علوم وفنون اور افکار ونظریات کو اسلام کی تہذیبی وثقافتی روح کے یکسر منافی قرار دینا شروع کر دیا تو ابنِ عربی اور غزالی سے لے کر مجدد الف ثانی اور خود عہدِ اقبال تک امت مسلمہ میں مادیت پسند منطقی اور سائنسی اندازِ فکر اور اس کے حاصلات کو خام اور سطحی قرار دینے کی روایت نے طول پکڑ لیا۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ یونانی حکمائے قدیم کے خلاف حقیقی بغاوت تو دراصل یہ تھی جبکہ یہی مسلم دور مسلمانوں کا دورِ زوال بھی قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن محض اس قیاس پر کہ یونانی فکر تجربی سائنس کی بجائے نظریات پر اُستوار تھی اقبال نے مسلمانوں کی تجربی سائنس میں دلچسپی یونانی فکر سے بغاوت کا نتیجہ سمجھ لی۔ اقبال نے یونانی حکماء کی تجربی سائنس کی بنیاد یعنی مادیت پسند روایت کی فکری اساس کو یکسر نظر انداز کر دیا۔ اگر اشعری، رازی اور غزالی اقبال کے محبوب صوفیاء اور علمائے دین

ہیں تو یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ان حضرات کی متصوفانہ شرعی مباحث نے مسلمان معاشرے میں فروغ پذیر عقلی واستدلالی افکار کے حامل مذہبی مسالک کے ساتھ ساتھ مادیت پسند سائنسی اندازِفکر کے بھی بخیے ادھیڑ کر رکھ دیے۔ خلافتِ عباسیہ کا سیاسی سماجی زوال بھی بہت کچھ انہی صوفیاء کی تعلیمات کے پھیلاؤ کا نتیجہ تھا۔ کفر وتکفیر کے اور الحاد و زندیق کے فتوے اس قدر عام ہو گئے تھے کہ ان کی موجودگی میں سائنسی علوم وفنون کی ترقی ناممکن تھی۔ سائنسی اندازِفکر کی سمت نمائی کرنے والے عوامل یعنی تشکیک، آزادی، بے باکی اور حق گوئی کا یکسر خاتمہ ہو گیا اور اس کی جگہ مسلمات اور متعینات سے متعلق متصوفانہ خیال آرائیوں نے لے لی۔ عقلی نظریات اور سائنس بطور علم کے مذاہب اور مذہبی تعلیمات کے متوازی اپنا ایک الگ جہانِ معنی قائم کرنے لگے تھے، اشعری اور غزالی جیسے علماء اور صوفیاء نے اسے پنپنے نہ دیا۔ یہاں تک کہ سائنسی علوم سے دلچسپی رکھنے والوں اور ان کی کتب کو وہاں سے ایسا دیس نکالا ملا کہ پھر آئندہ صدیوں میں مراجعت کے تمام راستے مسدود ہو گئے۔ مادیت پسند سائنسی اندازِفکر نے تجربی سائنس کو معراج تک پہنچانے میں اہلیانِ مغرب کا انتخاب کر لیا۔ اسلامی ثقافت کی روح اگر تجربی سائنس تھی تو وہ اپنے تن سے کیسے جدا ہو گئی؟ حقیقت یہ ہے کہ اسلامی تہذیب و ثقافت کی جو کوئی بھی صورت تھی (اس پر بحث کی گنجائش موجود ہے) سائنسی علوم وفنون اس کے عین متوازی ارتقاء پذیر ہوئے اگرچہ قرآن مجید کے بعض گوشے نظری اعتبار سے ان کی تائید بھی کرتے تھے لیکن ان کی بنیاد خالصتاً مادی تھی اور ان کا جہانِ معنی بھی منفرد اور الگ تھا۔ مسلمان صوفیاء کی تعلیمات کے زیرِ اثر رہنے کے باعث اقبال کے لیے یہ ممکن نہیں تھا کہ وہ اس حقیقت کا ادراک کرتے ہوئے بھی ان علوم وفنون کی منفرد

اور ممتاز حیثیت کو تسلیم کر پاتے۔ اقبال اگر یورپی تہذیب و تمدن کی حد درجہ مخالفت پر کمربستہ رہے تو اس کی وجہ بھی مادی علوم وفنون سے متعلق مادیت پسند فکری روایت کا امتیاز ہے۔ یہ خاص روایت کیونکہ انفس (روحانیات) کو آفاق (مادیات) سے جدا کر دیتی ہے یہی وجہ ہے کہ اقبال کے لیے قابلِ قبول نہیں رہتی۔

اقبال نے اپنے اس خطبے میں علومِ طبیعیہ میں مسلمان سائنس دانوں کی دسترس کے حوالے سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ یہ سب قدیم یونانی فکر کے مقابلے میں اسلامی ثقافت کے پھیلاؤ کا لازمی اثر تھا۔ سوال یہ ہے کہ روحِ مشرق کی اس اسلامی قدر کو دوسری انتہا پر موجود مغربی تہذیب و ثقافت نے اپنے موافق و مطابق کیسے بنالیا؟ اس سوال کا جواب بھی اقبال دینے سے قاصر ہیں۔ وجہ اس کی صرف یہ تھی کہ سائنسی علوم اپنی موضوعاتی حیثیت اور مقام میں کسی بھی نوع کی ثقافتی قدر رکھنے سے محروم تھے۔ یہ کسی مخصوص ثقافتی ساختیے کا لازمی حصہ کبھی نہ تھے نہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف النوع ثقافتوں کے حامل مختلف معاشروں میں بغیر کسی نسل، گروہی، جغرافیائی، لسانی یا تہذیبی و تمدنی فرق کے ان علوم کی یکساں طور پر تعلیم و تدریس ممکن ہے۔ طبعیات، کیمیا، ریاضی، طب، فلکیات وغیرہ سائنسی علوم کے تمام شعبے کسی مخصوص ثقافتی شناخت یا حوالے کے داعی نہیں ہیں۔ چنانچہ ان علوم کے لئے اہلیانِ مغرب کی تحصیل میں کوئی تمدنی، تہذیبی یا ثقافتی رکاوٹ نہ تھی۔ کیا اقبال نے تجربی علوم کو مسلمانوں کی مخصوص ثقافتی روح قرار دے کر غیر متعلق نتائج اخذ نہیں کیے؟

اس خطبے میں اقبال نے رابرٹ بریفالٹ کی کتاب ''تشکیلِ انسانیت'' سے بھی اقتباسات پیش کیے ہیں۔ ان میں رابرٹ بریفالٹ نے مسلمانوں کی سائنسی علوم پر

دسترس کو نا صرف سراہا ہے بلکہ اس بات کا بھی اعتراف کیا ہے کہ یورپ کا تمدنِ جدید دراصل مسلمانوں کے سائنسی علوم کا مرہونِ منت ہے۔ یہ بات درست ہے اور گزشتہ سطور میں اس پر بحث کی جا چکی ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال نے مذکور اقتباسات اس لیے درج نہیں کیے ہیں کہ سائنسی علوم کے حوالے سے مسلمانوں کی اسلامی ثقافت اور اس کی قدر کا کھوج لگایا جائے بلکہ اس کا مقصد ساکنانِ مغرب پر محض مسلمانوں کا احسان جتلانا ہے۔ اقبال نے اس بات کا تجزیہ بھی نہیں کیا کہ وہ کیا تاریخی عوامل تھے کہ جن کی موجودگی میں مغربی دنیا آخرت کے نجات ناموں کو چھوڑ کر دنیاوی مسرت اور ترقی کے حصول کے لیے سائنسی علوم وفنون کے حصول کی طرف دیوانہ وار راغب ہوگئی۔

دوسری بات یہ ہے کہ اقبال نے اسلامی ثقافت کی اصطلاح سماجی، معروضی یا ارضی معنوں میں استعمال نہیں کی بلکہ مذہبی معنوں میں استعمال کی ہے۔ اقبال کو اس بات کا بھی تجزیہ کرنا چاہیے تھا کہ اسلامی ثقافت اور عیسائی ثقافت میں ایسا کیا اشتراک تھا کہ سائنسی علوم وفنون ہر دو صورتوں میں دو مختلف معاشروں میں بار پا گئے؟ ہم جب سیاسی، سماجی اور معاشی تاریخ کو سامنے رکھ کر اس بات کا کھوج لگاتے ہیں تو یہ حیرت انگیز حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ ایک ثقافت جو بظاہر مذہبی معنوں میں اسلامی تھی، اس نے ان علوم کو اپنی حدود سے باہر پھینک دیا اور دوسری ثقافت جو بظاہر مذہبی معنوں میں عیسائی تھی اس نے ان علوم کو اپنے سینے سے لگا لیا۔ خود اقبال اس خطبے میں عیسائی تعلیمات کے ناقد بھی ہیں۔ اس تجزیے سے ایک سیدھا سا نتیجہ نکلتا ہے اور وہ یہ ہے کہ ثقافت کو محض مذہبی اصطلاح کے طور پر استعمال کرنا ہرگز درست نہیں ہے۔

رابرٹ بریفالٹ نے اپنی مذکور کتاب میں سائنسی علوم پر عرب مسلمانوں کے

احسانات کے اعتراف کے ساتھ ساتھ یہ بھی تو لکھا ہے کہ مغربی دماغ آزادی، حریتِ فکر، تشکیک، تجسس، بے باکی، تنقید و تحقیق سے کبھی اپنے آپ کو محروم نہ کر سکا۔ اس نے روم، یونان، عرب، ایران یا کہیں سے بھی جو کچھ حاصل کیا، اپنے مخصوص مزاج اور طبع کے مطابق ڈھال لیا۔ اقبال بھول گئے کہ رابرٹ بریفالٹ یہ نظریہ قائم کرنے کے بعد مسلمانوں کے سائنسی اور فلسفیانہ کارناموں کو بھی مغربی تمدن میں تحلیل کر کے اسی کا ایک حصہ شمار کر گئے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ رابرٹ بریفالٹ نے اپنی پوری کتاب میں یہ کہیں نہیں لکھا کہ ان سائنسی علوم میں (جیسے کہ اقبال سمجھتے ہیں) بالخصوص اسلامی روحِ ثقافت کارفرما تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مغرب نے اسے موافق حال جانا اور اسے ''عیسائی روحِ ثقافت'' میں بھی شامل کر لیا! رابرٹ بریفالٹ کی کتاب میں مذہب، مذہبی روح کی حقیقت یا عیسائی و اسلامی روحِ ثقافت سرے سے موضوع ہی نہیں ہے۔ مذکورہ کتاب کے مخصوص اقتباسات اقبال نے اپنے افکار کی استدلالی بنیاد کے استحکام کے لیے پیش کیے ہیں۔

اسلامی ثقافت کی حقیقی روح تجربی سائنس کو قرار دینے کے بعد اقبال نے اپنے الفاظ میں متصوفانہ مباحث اور مسلمان صوفیاء کی آراء کے حوالے سے اسلامی ثقافت کو مزید اجاگر کرنے کے لیے تصورِ زمان و مکاں کی وضاحت کی ہے۔ کہتے ہیں:

> ''پھر اگر زمانہ بھی ایک سلسلہ ہے باہم دگر منفرد آنات (لمحات) کا، تو اس میں کوئی معنی پیدا نہیں ہوں گے، نہ وہ کائنات ہی پر اثر انداز ہو سکے گی۔ مگر یہ کائنات کا وہ تصور ہے جس سے ذہنِ انسانی حیران و سرگرداں رہ جاتا ہے۔ ہم اس خیال سے کہ ہمارے مرئی زمان و مکان کی ایک حد بھی ہے، مبہوت رہ جاتے ہیں ہم سمجھتے ہیں کہ متناہی گویا ایک حد ہے جس نے

> ذہن انسانی کو حرکت سے روک رکھا ہے اور جس کی حدود سے آگے نکلنے کی ایک ہی صورت ہے اور وہ یہ کہ ہمارا ذہن زمانِ متسلسل اور مکانِ مرئی کی خلائیتِ محض پر غالب آ جائے۔ قرآن مجید کا بھی ارشاد ہے "و ان الی ربك المنتھیٰ"۔ اس آیت پر غور کیا جائے تو قرآن پاک کے ایک نہایت گہرے تصور کی ترجمانی ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ یوں ہمیں بوضاحت سمجھا دیا گیا ہے کہ اگر ہمیں اپنے منتہا کی تلاش ہے تو ہمارا ستاروں کی طرف بڑھنا عبث ہو گا۔ ہم اس کو تلاش کرنا چاہتے ہیں تو لامتناہی حیاتِ کونی اور روحیت میں کریں۔" ص 203

اقبال کے یہ خیالات بالکل قیاسی ہیں۔ سائنسی اندازِ فکر سے اس کا دور دور تک کوئی تعلق نہیں۔ یہ وہی اقبال ہیں جو اپنی چند سطور پہلے مسلمانوں کو تجربی سائنس کا موجد قرار دے کر حکمائے "یونان کی بے خبری" اور "مغرب کی نالائقی" بیان کر رہے تھے۔ مگر یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ خود فکرِ اقبال سائنسی حقیقت پسندی سے کوسوں دور رہتی ہے۔ جیسے ہی ان پر کوئی سائنسی حقیقت منکشف ہونے کا احتمال پیدا ہونے لگتا ہے۔ وہ فوری طور پر اپنی ذہنی تشفی کے لیے متصوفانہ خیال آرائیوں یا مابعد الطبیعیاتی مباحث میں الجھ پڑتے ہیں۔ سائنس ایک ایسا علم ہے کہ جو جزئیات سے کل کی طرف سفر اختیار کرتا ہے۔ وہ کسی بھی مظہر کے کُل کو اس وقت تک دریافت نہیں کر سکتا جب تک وہ جزئیات کا احاطہ نہ کر لے۔ سائنس کے اس بنیادی اصول سے انحراف یا عدم واقفیت کے باعث ذہن انسانی کُل کو اپنے دسترس میں لانے کے لئے جز حیران ہونے کے کچھ حاصل نہیں کر پاتا۔ یہ خیال آرائی ایسے ہی ہے جیسے بغیر پروں کے پرندے کی پرواز۔ فطرت کے مظاہر اور

پہلوؤں کی ماہیت، قوانین، اجزاء، میکانزم کے دیگر مظاہر کے ساتھ مادی اور میکانکی تعلق کی مختلف سطحوں اور کڑیوں کی سائنسی طریقہ کار کے بغیر تفہیم ممکن نہیں حتیٰ کہ اس کے بغیر ہماری دور بینی اور خورد بینی دنیاؤں سے باہر کے مظاہر کے بارے میں بھی کوئی رائے قائم نہیں کی جاسکتی۔ سائنس کا پہلا اور بنیادی فرض کسی ایک یا ایک سے زائد مظاہر سے متعلق حدود کا تعین ہے۔ فطرت کے تمام مظاہر اپنے اندر اور باہر ایک دوسرے کے ساتھ نامیاتی اور بعض صورتوں میں غیر نامیاتی تعلق کی ایک زنجیر میں بندھے ہوئے ہیں۔ سائنس دان کو کل کائنات یا ورائے کائنات سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی اس کی دلچسپی اس مظہر یا مظاہر میں ہوتی ہے کہ جس کی خاص حدود کا مطالعہ وہ کرنا چاہتا ہے۔ اقبال کا یہ وہم ہے کہ اس حد بندی یا متناہیت نے ذہنِ انسانی کو حرکت سے روک رکھا ہے۔ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ فطرت کے مقابلے میں انسان نے فطرت کی جزوی یا محدود تفہیم کے باعث سائنس کی وساطت سے فطرت کے متوازی جو مادی تمدن تخلیق کیا ہے اس کی کہانی امید اور حوصلے سے معمور ہے۔ اس کے مقابلے میں کسی صوفی کی واردات نجی، ذاتی اور موضوعی ہے، معروض اس سے ہرگز متاثر نہیں ہوتا۔ اقبال روحانی واردات سے جو کام لینا چاہتے ہیں اجتماعی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر اُس کے اثرات مرتب نہیں ہوتے۔ خود اقبال کو بھی ان خطبات میں بار بار اس بات کا احساس ہوا لیکن تصوف کے موضوعی، داخلی اور باطنی امکانات کے ان دیکھے جہان سے دامن نہ چھڑا سکے۔

لامتناہی حیاتِ کونی کا راز سائنس ابھی نہیں پا سکی اور نہ ہی وہ اس کا دعویٰ کرتی ہے۔ اس کے سامنے ابھی متناہی دنیا کا ایک عظیم جہانِ معنی پھیلا ہوا ہے۔ ابھی وہ اس کے چند مظاہر کو جاننے کی سعی میں ہمہ تن مصروف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لامتناہیت اس کے

دائرہ کار سے باہر ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ سائنسی بنیادوں پر فطرت کا کوئی منتہا ابھی دریافت نہیں ہوا۔ پس سائنس کا بھی کوئی منتہا نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال سائنس کی حدود سے مایوس ہو کر جلد از جلد لامتناہی سے ہم آغوش ہونے کے لیے پھر تصوف کی راہ پر چل نکلتے ہیں:

> ''اب اس منتہا کی طرف ہمارا عقلی سفر تو بڑا طویل اور دشوار گزار ہوگا، مگر پھر بھی یہی مرحلہ ہے جہاں پہنچ کر افکارِ اسلامی نے جس سمت میں حرکت کی اس کا رخ فکرِ یونان سے سرتاسر مختلف ہو جاتا ہے۔ اشپنگلر کہتا ہے یونانیوں کی ہمیشہ نظر تناسب پر رہی۔ لامتناہیت سے انہیں کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ ان کا ذہن ہمیشہ وجودِ متناہی کی قدرتی شکل و ہیئت اور اس کے قطعی اور معین حدود میں الجھا رہا۔ اس کے برعکس اسلامی تہذیب وثقافت کی تاریخ کا مطالعہ کیجیے تو ہم دیکھتے ہیں کہ فکرِ محض ہو یا نفسیاتِ مذہب یعنی تصوف کے مدارجِ عالیہ کا دونوں کا نصب العین یہ رہا کہ لامتناہی سے لطف اندوز ہوں بلکہ اس پر قابو حاصل کریں۔'' ص 203

اقبال دیماقریطس کے نظریۂ ایٹم کی مخالفت بھی اس لیے کرتے ہیں کیونکہ بقول ان کے اس نظریے کی رو سے مکانِ مطلق کا اثبات لازم آتا ہے۔

اقبال نے اس حوالے سے درپردہ اشاعرہ کی تائید کی ہے تاہم انہیں مجبور قرار دیا ہے۔ یہاں اس بات کی وضاحت ضروری ہے کہ اشاعرہ صوفیا کا وہ گروہ تھا کہ جنہوں نے معتزلہ کے مقابلے میں اپنے نظریات کا پرچار کیا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے افکار کے باعث عالمِ اسلام میں سے سائنس اور سائنسی اندازِ فکر کا جنازہ نکل گیا۔ اشاعرہ کا موقف

یہ تھا کہ زمان میں نہ کوئی مسلسل حرکت ہے اور نہ ہی تبدیلی بلکہ یہ آنات (POINT INSTANT) کی لامختتم کڑیوں پر مشتمل ہے۔ انہیں خدا ہر لمحہ ہر آن مسلسل تخلیق کرتا رہتا ہے۔ یہ وہ نظریہ تھا کہ جس نے علّت و معلول کے تعلق کو ختم کر ڈالا اور سائنسی اندازِ فکر کو اسلامی تمدن سے خارج کر دیا۔ اشاعرہ خیر و شر سمیت تمام اعمال کا ظہور خدا کی ذات سے منسلک کرتے تھے اور اس جبریت کو اسلامی شریعت کی روح قرار دیتے تھے۔ تاہم اقبال نے طوسی کے مکانِ کثیر الابعاد (Hyper Space) میں حرکت کے تصور کو سراہتے ہوئے البیرونی کے ریاضیاتی تصورِ تفاعل (Functional Concept) کی تعریف کی ہے جس کے مطابق کائنات کو وجودِ ساکن ٹھہرائے جانے کا نظریہ ناقص ہے۔ اسی طرح وہائیٹ ہیڈ اور آئین شٹائین کے نظریہ اضافت کو بھی کسی قدر تسلیم کیا ہے۔ لیکن اسلامی ثقافت کی روح ان حکما کے نظریات میں کیسے سمائی ہوئی ہے؟ اقبال نے اس کی موثر وضاحت نہیں کی بلکہ اس بحث کو اچانک منقطع کرتے ہوئے ابنِ مسکویہ کے نظریہ ارتقاء کو پیش کیا ہے جس کے مطابق بندر باعتبار ارتقاء انسان سے صرف ایک ہی درجے پیچھے ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اقبال نے یہاں ابنِ مسکویہ کی کتاب جو الٰہیات کا احاطہ کرتی ہے یعنی ''الفوز الاصغر'' کی تفصیل بیان کرنے کی بجائے ان کے مفروضۂ ارتقاء کا خلاصہ پیش کر دیا ہے۔ لیکن اس طویل خلاصے سے بھی کوئی فکری نتائج اخذ نہیں کیے مقصد صرف یہ بتایا ہے کہ دیکھا جائے کہ مسلمانوں کے افکار کی دنیا کس سمت حرکت کر رہی تھی!

ابنِ مسکویہ کے عقلی استدلال پر مبنی نظریہ ارتقاء کو پیش کرنے کے بعد اقبال نے عراقی کے عارفانہ افکار کی طرف جست بھری ہے اور ان دونوں کے نظریات کا تجزیہ اور

تقابل کرنے کی ضرورت کو محسوس نہیں کیا۔ عراقی کے متصوفانہ اسلامی تصورات کی ذیل میں بتایا ہے کہ مکان کی تین اقسام ہیں جن میں مادی اور غیر مادی دونوں اجسام کا مکان شامل ہے۔ مکان کی آخری قسم سے متعلق عراقی کے صوفیانہ مسلک کا تجزیہ اقبال نے ان الفاظ میں کیا ہے:

> ”یوں باعتبارِ لطافت، مادی اجسام کے مکانات کی تشریح کرتے ہوئے عراقی نے بالاختصار اس مکان کی وضاحت کی ہے جس کا تعلق غیر مادی ہستیوں مثلاً ملائکہ سے ہے۔ اس مکان میں بھی بُعد کا عنصر جیسا جیسا کسی ہستی کا مرتبہ ہے قائم رہتا ہے کیونکہ غیر مادی ہستیاں اگرچہ سنگ وخشت سے گزر سکتی ہیں، بایں ہمہ ان کی حرکت وقت کی پابند ہے لیکن عراقی کے نزدیک چونکہ حرکت نقص کی علامت ہے، اس لیے صرف روح ہے جس کو مکان سے آزادی کا آخری مرتبہ حاصل ہے۔ لہٰذا ہم اسے متحرک کہیں گے نہ ساکن۔ مکان کے یہ لامتناہی اختلافات ہیں جن سے گزر کیجئے تو آخرالامر مکانِ الٰہیہ کی نوبت آئے گی۔ وہ ہر قسم کے ابعاد سے پاک ہے اور اس میں سب لامتناہیتیں آپس میں مل جاتی ہیں۔“ ص 210

افسوس یہ ہے کہ اقبال نے ریاضی اور طبعیات کے تصورات کو محض نظری مباحث کا گورکھ دھندہ قرار دیتے ہوئے ان علوم کی اطلاقی حیثیت کو بڑی بے دردی سے نظرانداز کر دیا ہے اور ان کے مقابلے میں عراقی کے مذکورہ باطنی مشاہدے کو روشن خیال قرار دیا ہے۔ اقبال نے مذکورہ روشن خیال صوفی کی باطنی واردات کے ریاضیاتی، طبیعیاتی اطلاق تو کیا، سماجی اطلاق کی بھی کوئی نشاندہی نہیں کی۔ ایک صوفی کی باطنی

واردات یا روحانی مشاہدے سے معروض میں کون کون سی ثقافتی اقدار منظرِ عام پر آتی ہیں اور وہ ایک عہد کے موجود میں کن اقدار کی جگہ لے لیتی ہیں اقبال کا یہ خطبہ اس جانب نشاندہی کرنے سے قاصر ہے۔

آگے چل کر اقبال نے ابنِ خلدون کے نظریۂ تاریخ کو قرآن کی روح اور اصل قرار دیا ہے جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ابنِ خلدون نے اپنے مقدمے میں اقوام کے ظہور، ارتقا، عروج اور زوال کا جو نظریہ قائم کیا ہے وہ تاریخی اعتبار سے درست نہیں ہے کیونکہ اقوامِ عالم زندگی کے تمام شعبوں میں ایک دوسرے سے اخذ و استفادہ کرتی رہتی ہیں۔ لہٰذا ایک قوم کے کمالات دوسری اقوام کو مسلسل منتقل ہوتے رہتے ہیں۔ اقوام سیاسی، معاشی، اخلاقی یا سماجی اعتبار سے عروج کو چھوتی ہوئی زوال کی طرف بڑھتے بڑھتے فنا ہوسکتی ہیں، لیکن ان کے ارتقاء اور عروج کی باقیات ان کے ساتھ ہی دفن نہیں ہو جاتیں بلکہ دیگر اقوام میں ان کا ظہور کسی اور شکل میں ہو جاتا ہے۔ کسی خطے کے انسان مر سکتے ہیں، لیکن ان کے افکار، ہنر، کارنامے اور کمالات نہیں مرتے۔ زندہ رہ جانے والے انسان انہیں اپنی اگلی نسلوں کو منتقل کر دیتے ہیں۔ ابنِ خلدون کا نظریہ صرف اس قوم پر پورا اُتر سکتا ہے جو دیگر اقوامِ عالم سے بالکل تنہا ہو کر ارتقاء کی منازل طے کرتی ہے۔ تاریخ میں ایسا شاذ و نادر ہی ہوا ہے بلکہ ایسی قوم تو ارتقاء کے ابتدائی درجوں ہی میں رہتے رہتے فنا کے گھاٹ اُتر جاتی ہے۔ اقوام کے ارضی یا سماوی انتقام پر تاریخ کا کوئی نظریہ قائم نہیں کیا جا سکتا۔ مگر افسوس ابنِ خلدون نے اس زمانی جبریت پر تاریخ کا نظریہ قائم کر لیا۔ اس میں اسلامی ثقافت تو کیا کسی بھی انسانی ثقافت کی روح کو دریافت نہیں کیا جا سکتا۔ یہ نظریہ جتنا سنگدلانا ہے اتنا ہی غیر سائنسی بھی ہے۔ لیکن اقبال نے اسے بڑی

عجلت میں ابنِ مسکویہ کے نظریہ ارتقاء سے جا ملایا ہے حالانکہ دونوں نظریات کی مباحث اور دلائل کا ایک دوسرے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ ایک نظریہ فطرت میں جانداروں کے ارتقاء کی کہانی پیش کرتا ہے تو دوسرا سیاسی اور سماجی ارتقاء کو موضوع بناتا ہے۔ اقبال کو چونکہ اپنے نظریہ حرکت سے دلچسپی تھی اس لیے بیک وقت انہوں نے دونوں سے استفادہ کر لیا۔ لیکن ان دونوں نظریوں میں حرکت، ارتقاء یا تبدیلی جیسی اصطلاحات کے علاوہ کوئی بھی قدر مشترک نہیں ہے۔

خطبے کے آخر میں اقبال نے اشپنگلر کی کتاب ''زوالِ مغرب'' کے حوالے سے اس کی ایک غلط فہمی کا ازالہ کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس نے اسلامی تہذیب کو مجوسی تہذیب کے پس منظر میں غلط طور پر دیکھنے اور پرکھنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال کے خیال میں اشپنگلر نے جو مجوسی مجموعۂ مذاہب یعنی یہودیت، قدیم کُلدانی مذاہب، ابتدائی عیسائیت، زرتشتیت اور اسلام کو ایک ہی زاویہ نگاہ سے دیکھنے اور ان مذاہب کے اشتراکات کی روشنی میں وحدتِ ادیان کے اصول دریافت کرنے کی کوشش کی ہے وہ درست نہیں ہے۔ اقبال نے اسلام پر مجوسیت کے اثرات کو تسلیم کرنے کے باوجود اسلامی تعلیمات اور اُصولوں کو مجوسیت سے بالکل الگ کرنے کی کوشش کی ہے۔ اقبال نے یہاں ان تمام مذاہب کی تعلیمات کے فرق کو نمایاں تو کیا ہے لیکن اِن تمام مذاہب کے ثقافتی اشتراکات پر ''زوالِ مغرب'' میں جو بحث کی گئی ہے اُس کا جواب نہیں دیا۔

٦

اقبال کے چھٹے خطبے کا عنوان ''الاجتہاد فی الاسلام'' ہے۔ اِس خطبے کے آغاز میں اقبال نے تاریخی اعتبار سے ایک انتہائی غیر موثر منطقہ پیش کیا ہے۔ اقبال نے کسی مورخ کے حوالے سے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ظہورِ اسلام سے قبل عالمی انسانی تہذیب اپنے چار ہزار سالہ ارتقاء کے بعد تباہی اور بربادی کے دھانے پر آ کھڑی ہوئی تھی۔ اِس پورے عرصے میں آغاز سے لے کر انتہا اور پھر تہذیبی زوال تک تمام تاریخی نتائج منظرِ عام پر آ چکے تھے۔ اب پوری انسانیت بے دست و پا ہو چکی تھی۔ تمام جملہ نظامات آزمائے جا چکے تھے۔ تاریخ کے اگلے مرحلے میں داخل ہونے کے لیے عالمِ انسان کے پاس اب کوئی نسخہ باقی نہ بچا تھا۔ افسوس اِس مقام پر اقبال نے تہذیب کے صرف ایک عنصر یعنی مذہب ہی کے جز سے کُل کا کام لے لیا۔ سماجی، سیاسی، معاشی، لسانی، نسلی، گروہی اور دیگر تہذیبی عناصر کی فعالیت سے اقبال نے کوئی بحث نہیں کی۔ انسانی تاریخ میں ایسا کبھی بھی نہیں ہوا کہ تہذیبیں اپنے ارتقاء کے مراحل میں اچانک ایسے مرحلے میں بھی داخل ہو جاتی ہیں کہ جب اُنہیں کسی بالکل نئے نظام کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ تہذیبیں پرانا چولا اُتار دیتی ہیں اور نیا لباس پہن کر تاریخ کے اسٹیج پر جلوہ گر ہو جاتی ہیں!! ظہورِ اسلام کے وقت، اُس سے پہلے اور بعد میں ہندی، یونانی، ایرانی، مصری، چینی اور عرب تہذیبیں موجود تھیں، بعد میں بھی رہیں اور اب بھی ہیں۔ مشرق و مغرب کی یہ تمام تہذیبیں آج بھی اپنی شناخت رکھتی ہیں۔ اِن تہذیبوں کا ارتقاء بتاتا ہے کہ انہیں کسی مخصوص مذہب کی تعلیمات سے فیض حاصل کرنے کی کوئی اشد ضرورت کبھی بھی نہ تھی۔ ایسا ہوتا تو آج عالمی تہذیب اسلامی تہذیب ہوتی یا ہندو، بدھ یا عیسائی تہذیب ہوتی۔ ظاہر ہے کہ ایسا ہونا ہرگز ممکن نہیں تھا۔

تہذیب تمدنی ارتقاء کے ساتھ ارتقاء پذیر رہتی ہے اور تمدن کا تعلق زندگی کے ٹھوس عملی اظہارات کے ساتھ ہوتا ہے، اِس میں ذرائع پیداوار، سیاسی و معاشی تعلقات کا نظام، اُس کے حاصلات، مادی مظاہر اور مادی علوم وفنون کی مختلف عمل پذیر جہتیں کلیدی کردار ادا کرتی ہیں۔ تمدن معاشرے میں انسانی بقاء کا ضامن ہوتا ہے۔ انسانی بقاء کی یہ جنگ تمدن کو شناخت بھی فراہم کرتی ہے۔ تہذیب انسان کی بقا کی اِس جنگ کو موثر بنانے کے لیے کسی خطے کے لیے اقدار و روایات کے مجموعے کو آنے والی نسلوں کے لیے منتقل کرتی رہتی ہے۔ ظہور پذیر ہونے والے نئے نظریات، مسالک، مذاہب، فرقے اور دیگر تعلیمات کے مجموعے بھی اِن اقدار و روایات میں شامل ہوجاتے ہیں لیکن اِن میں سے موثر صرف وہی اقدار و روایات رہتی ہیں کہ جن کا بقاء کی اِس جنگ سے تعلق رہتا ہے دیگر تمام اقدار و روایات تمدن کے ارتقائی مدارج سے خارج ہوتی چلی جاتی ہیں۔ زندہ روایات صرف وہی ہوتی ہیں کہ جن کا تقاضا تمدنی ضروریات کرتی ہیں یا جو تمدنی ضروریات کے باعث وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ مذہب خصوصاً شناخت کے حوالے سے انسانوں میں بہرحال تفریق پیدا کر دیتا ہے، تمدن کی بنیاد چونکہ عام زندگی کے ٹھوس اور حقیقی معاملات پر ہوتی ہے اور یہ سماجی، سیاسی، معاشرتی رشتوں ناطوں کو ایک تنظیم فراہم کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ تمدن کے مادی اظہارات مذہبی شناخت کو خاطر میں نہیں لاتے، یہ مظاہر عمارات کی شکل میں ہوں، فنون کی شکل میں ہوں، آلاتِ پیداوار کی صورت میں ہوں، اشیائے صرف کی صورت میں ہوں یا کسی بھی مادی صورت میں ہندو، مسلمان، سکھ، یہودی یا عیسائی نہیں ہوتے بلکہ یہ انسانی لیاقت، علم، ہُنر، تجربے اور شب و روز کی محنت کے ثمرات ہوتے ہیں۔ مذہب خواہ کوئی بھی ہو اپنی تعلیمات کے

مخصوص دائرے کے پیش نظر انسانی لیاقت کے تمدنی معجزوں کی تشکیل وتعمیر میں علمی اور فنی سطح پر کوئی رہنمائی فراہم نہیں کرتے ، یہی وجہ ہے کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ایسی تمام تعلیمات تنہائی کا شکار ہو جاتی ہیں۔ تمدن میں اپنے وجود کا خطرہ اُنہیں ہمیشہ لاحق رہتا ہے۔ پس اقبال کا یہ خیال بھی درست نہیں ہے کہ اسلام کی آمد نے پوری حیاتِ عالم کو زیروزبر کر دیا بلکہ حیاتِ عالم کے صرف وہ گوشے، تہذیبیں یا معاشرے کامیاب اور سرخرو ہوئے کہ جن کی بنیادوں میں تمدن کے علمی و مادی مظاہر نے ارتقائی منازل طے کیں، خواہ وہ یونانی تھے، عرب تھے یا اہلیانِ مغرب۔

اقبال کے نزدیک حیاتِ عالم میں کوئی روح کارفرما رہتی ہے جو خود بخود حیاتِ انسانی کے مسائل کے حوالے سے فیصلے صادر کرنے کی اہلیت رکھتی ہے۔

> ''حیاتِ عالم وجدانی طور پر اپنی ضروریات کا مشاہدہ کر لیتی ہے اور اِس میں یہ
> صلاحیت موجود ہے کہ یہ نازک موقع پر اپنا راستہ آپ متعین کر لے''۔(226)

اقبال نے درست طور پر اِسے وحی ٔنبوت سے تعبیر کیا ہے لیکن حیاتِ عالم وجدانی طور پر صدہا سال تک ساقط کیوں ہو جاتی ہے؟ اقبال نے اِس سوال پر بحث کو ضروری نہیں سمجھا۔ اقبال نے اِس حقیقت کو پیش نظر نہیں رکھا کہ حیاتِ عالم تمدنی ارتقا سے گزرتی ہوئی اپنا راستہ متعین کرتی ہے۔ مذہبی تعلیمات ہدایت کا ذریعہ ضرور ہیں بشرطیکہ ہدایت کے دیگر تمدنی مظاہر بھی حیاتِ عالم میں کارگر ہوں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اِس اُصول کو خاطر میں نہ لانے کے باعث اقبال دنیائے تغیر اور اُصولِ دوام کے تعلق اور اس کی تعبیر میں بُری طرح پھنس جاتے ہیں۔ دوامی اُصولوں کی نظریاتی فعالیت اُن کے نزدیک چونکہ اول و آخر اہم ہے یہی وجہ ہے کہ دنیائے تغیر کے وہ علمی اور مادی مظاہر جو

انسانوں کی تغیر پذیر ترجیحات سے معرض وجود میں آتے ہیں اور ہمیشہ بنتے، ٹوٹتے، بگڑتے اور سنورتے چلے جاتے ہیں۔ اقبال انسان کی ان تغیر پذیر کاوشوں کی نفی پر آمادہ ہوجاتے ہیں۔ اقبال نے قرار دوامی اصولوں کو اُصولِ اوّل اور تغیر پذیر اُصولوں کو اُصولِ دوام دیا ہے اور نتیجہ یہ اخذ کیا ہے کہ اُصولِ اول سے انحراف کے باعث یورپی علوم وفنون ناکام ہوگئے اور اُصول دوم کو ترک کرنے کے باعث عالمِ اسلام پانچ سو برس پر محیط جمود کا شکار ہوگیا!! اقبال نے اِس بات پر غور نہیں کیا کہ تغیر پذیر یورپی علوم کا سرے سے اُصولِ اول کے ساتھ کوئی تعلق ہی نہیں ہے۔ اُصولِ اول اِن علوم کی بحث سے خارج ہے۔ رہی اِن علوم کی ناکامی تو ہم یہ بات کسی دیوار یا پتھر ہی کو سمجھا سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ دوامی اُصولوں کو ایمان کی حد تک ہی سہی عالم اسلام نے تو آج تک نہیں چھوڑا، اُس کے جمود کی وجہ محض اُصولِ دوم سے روگردانی ہے۔ اقبال سمیت تمام متصوفانہ افکار کے حامل مفکرین نے اِس اُصول سے برگشتہ اور متنفر کرنے میں اہم ترین کردار ادا کیا۔ اقبال بھول گئے کہ مسلمانوں کے عروج کا زمانہ بھی اُصول دوم کی تائید کا زمانہ تھا۔ اُصولِ اول پر انحصارِ محض کے نظریے نے صوفیانہ اور متکلمانہ مباحث کے پیشِ نظر مسلمانوں کی سائنسی اور تعقل پسند روایت کا گلا گھونٹ کر رکھ دیا۔

بہرکیف اقبال کے نزدیک ''اجتہاد'' ہی اسلامی ہیئتِ ترکیبی میں ایک ایسا عنصر ہے کہ جس کے ذریعے مسلمانوں میں موجود جمود کو توڑا جا سکتا ہے۔ اُن کے خیال میں اسلامی قوانین میں موجود جمود کو صرف اور صرف اجتہاد ہی سے توڑا جا سکتا ہے اور ایسا ہونا قانون سازی میں مکمل آزادی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ اِس حوالے سے معتزلہ کی عقلیت کو اقبال رد کرتے ہیں۔ اقبال نے اِس کے بے روک ٹوک غور وفکر کو خود ''عقل''

کے مقاصد کے خلاف قرار دیا ہے۔ اس کے مقابلے میں اقبال نے دوسرے موقف کی تائید کی ہے کہ جو شرعی قوانین کے حوالے سے قدرے سخت تھے تاکہ اسلام کا وجودِ اجتماعی برقرار رہ سکے۔ دوسری طرف اقبال کے خیال میں تصوف میں روحانیت کا عنصر کچھ اِس قدر بڑھ گیا کہ اسلام کا ایک پہلو نظر انداز ہو گیا کہ اسلام ایک نظامِ مدنیت بھی ہے۔ اعلیٰ دماغ چونکہ تصوف کی طرف کھینچتے چلے گئے یہی وجہ ہے کہ سیاست اوسط درجے کے بے علم افراد کے ہاتھوں میں چلی گئی۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ لوگوں کے پاس سوائے مذاہبِ فقہ کی اندھی تقلید کے کوئی راستہ نہ بچا۔ اِس طرح تیرھویں صدی میں زوالِ بغداد کے بعد مسلمانون کی حیاتِ ملّی نے قدامت پسندی ہی میں راہ ڈھونڈی۔ پھر اقبال زوالِ بغداد کے پانچ سو سال بعد کے زمانے کا ذکر کرتے ہوئے ابنِ تیمیہ کا ذکر کرتے ہیں جو اجتہاد کے دعویدار ہونے کے باعث مذاہبِ اربعہ کی قطعیت کا انکار کرتے تھے لیکن وہ خود حنفی مسلک کے اصولِ قیاس اور اجماع کے شدید خلاف تھے۔ اقبال نے اِس حوالے سے اُن کی جاں بخشی یوں کی ہے کہ وہ زمانہ اخلاقی اور ذہنی تنزل کا تھا لہٰذا قیاس اور اجماع کی مخالفت اُن کا درست اقدام تھا؟ اِس کے بعد اقبال نے محمد بن عبدالوہاب کو 'بدعات کا مصلحِ عظیم' قرار دیا ہے۔ گویا ابھی تک عقل کی آزادی نے جو اقبال کے نزدیک اجتہاد کی روح ہے جو کچھ مذہبی مباحث، نظریات اور قوانین کے حوالے سے سیکھا اور جانا محمد بن عبدالوہاب نے اُس کا خاتمہ کر دیا۔ وہابیت کی اِس تحریک کے مزاج کو بھی سرتا سر قدامت پسند قرار دیا ہے۔

غرض تیرھویں صدی سے لے کر ترکوں کے عہدِ جدید تک کے اجمالی خاکے میں اقبال نے جو نتائج اخذ کیے ہیں اُس کا مطلب یہ ہے کہ کم از کم اِس پورے عرصے میں

اسلام کا دامن اجتہاد کی قوت سے خالی رہا۔ وہ عقلیت پسند تھے یا قدامت پسند اِس عرصے کے تمام افکار اجتہاد کی حقیقی روح سے بقول اقبال محروم رہے۔ پھر اقبال نے ترکوں کے جدید افکار کا جائزہ لیتے ہوئے حزبِ وطنی کا ذکر کیا ہے کہ جن کے مطابق مذہب کو ریاستی معاملات سے آزاد کر دیا گیا۔ اقبال نے یہاں اُن وجوہات کا بالکل ذکر نہیں کیا کہ جن کے باعث ترک وطن پرستوں نے سیکولر نظریات کو قبول کرتے ہوئے ریاستی قوانین کو مذہبی موشگافیوں سے آزاد کر دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ترکوں نے تمدنِ جدید کی اُستواری جب حتمی طور پر انسانی علوم وفنون اور اُن کے مادی مظاہر کی برکات میں دیکھی تو اُن کے لیے ممکن نہ رہا کہ وہ قدامت پسند مذہبی روایات سے جڑ کر حیاتِ عصری کی ضرورتوں اور تقاضوں سے منہ موڑ لیتے۔ مذہبی احیاء کے تصورات کا زمانہ ختم ہو چکا تھا اور جدید مشینی یا صنعتی عہد کو مذہبی مباحث سے کوئی علاقہ نہ تھا۔ چنانچہ تمدنِ جدید کی تشکیل میں ترک وطن پرستوں نے مناسب جانا کہ مذہب کو ریاستی ترجیحات سے الگ کر دیا جائے۔ اقبال کا یہ کہنا کہ اِن ترکوں کو مذہب سے کوئی رغبت نہ تھی تاریخی اعتبار سے بہت بڑی غلط بیانی ہے۔ یہ لوگ اپنی نجی زندگیوں میں ویسے ہی مسلمان تھے جیسے کہ کوئی دوسرے۔ اِسی طرح اجتماعی زندگی کے مذہبی پہلوؤں کے حوالے سے بھی وہ سب اجتماعی زندگی کا حصہ تھے البتہ ریاستی معاملات اور قوانین کو اپنے قومی، سیاسی اور معاشی اہداف کے حصول کے لیے مذہب سے الگ کر دیا۔ یہ مسلمانوں کی تاریخ کا پہلا باقاعدہ اور موثر اجتہاد تھا۔

اقبال قانون سازی کے لیے کامل آزادی کی بات تو کرتے ہیں لیکن اِس پورے خطبے میں اُنہیں کہیں بھی یہ جرآت تک نہ ہوسکی کہ وہ ان امور اور مسائل کی نشاندہی کر پاتے کہ جن کے لیے عالمِ اسلام کو کامل آزادی کو بروئے کار لاتے ہوئے

اجتہاد کی ضرورت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُنھوں نے اجتہاد کے حوالے سے عمومی مباحث، عمومی نظریات اور عمومی تصورات پر اکتفا کیا ہے۔

اقبال نے ترکوں کی زیرِ بحث ''آزاد خیالی'' کو رد کیا ہے لیکن وہ اِس بات کی وضاحت نہ کر سکے کہ ریاست کا سیکولر دستور اپنے قوانین میں واضح، دوٹوک، قابلِ عمل اور حیاتِ اجتماعی کے لیے بغیر کسی بڑی رکاوٹ کے قابلِ قبول رہتا ہے اور حالات کے مطابق و موافق ہونے کے لیے تغیر پذیر بھی رہتا ہے۔ اِن کی بنیاد جدید زندگی کے تقاضوں اور اُصولوں پر ہوتی ہے۔ اِن کے مقابلے میں مذہبی قوانین اپنے قدامت پسند رجحان کے باعث تمدن کی ہمہ جہت نئی صورتوں کے ساتھ میل نہیں کھاتے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مذہب اپنے قیام کے نزدیک تر زمانوں میں اپنی تعلیمات کے بموجب زیادہ سہولت کے ساتھ قانون سازی میں فعال ہوتا ہے یا ہوسکتا ہے لیکن بعد کے زمانوں میں تمدن، ریاست اور نظامِ مملکت میں ناگزیر تبدیلیوں کے باعث محدود ہوجاتا ہے۔ نئے قوانین، ریاست اور نظامِ مملکت میں تبدیلی کے ناگزیر عمل سے دریافت ہونا شروع ہوجاتے ہیں۔ پس قوانین کا بالآخر سیکولر ہوجانا بھی انسانی تاریخ میں ناگزیر ہوجاتا ہے۔ خود اقبال نے بھی مذہب کی ریاست سے علیحدگی کو ناپسند نہیں کیا بلکہ کسی قدر تائید بھی کی ہے لیکن مذہب اور ریاست یعنی روحانی اور مادی عاملین کی یکجائی کیونکر ممکن ہے؟ اِس بات کی سائنسی، عقلی اور تاریخی اعتبار سے کوئی توجیح نہیں کی۔

> ''اب جہاں تک سیاسی، مذہبی نظام کی حیثیت سے اسلام کی ہیئتِ ترکیبی کا تعلق ہے، اِس نظریے کو بھی شاید ایک حد تک جائز تسلیم کرلیا جائے گو ذاتی طور پر مجھے اختلاف ہے کہ اسلام کی توجہ تمام تر ریاست پر ہے اور ریاست ہی کا خیال اِس

> کے باقی سب تصورات پر حاوی۔ دراصل اسلام نے روحانی اور مادی دو الگ الگ عالم قائم ہی نہیں کیے۔"(237)

اقبال کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ترک وطن پرستوں نے مذہب اور ریاست کی تفریق کا اُصول مغربی سیاست کی تاریخِ افکار سے اخذ کیا ہے۔ خود نظامِ خلافت کا خاتمہ اور عالمِ اسلام میں جمہوری حقوق کے حصول کے لیے بیداری کی لہر اِس بات پر اصرار کرتی دکھائی دے رہی تھی کہ زمانہ بدل چکا ہے۔ ذرائع پیداوار میں تبدیلی، بدلتا ہوا علاقائی اور عالمی سیاسی منظر نامہ اور جدید علوم کے مختلف النوع سیاسی، سماجی اور معاشی مسائل کے حل کے لیے مذہبی قدامت پسندی کے متوازی معاشرے میں اپنے مقام اور حیثیت کو منوا لینا، تمام ایسے محرکات تھے کہ جن سے عالمِ اسلام بشمول ہندوستان اور ترکی بھی ہرگز نہیں بچ سکا تھا۔ بقول اقبال اسلام روحانی اور مادی دنیاؤں کو الگ کرتا ہو یا نہ کرتا ہو، حقائق کی نئی دنیا اب ایک نئی تاریخ رقم کر رہی تھی اور یہ تاریخ ہمیں بتا رہی تھی کہ سیاست و معیشت سے متعلق ہمارا ماوی تمدن علم کے جس دھارے سے حتمی طور پر جڑ چکا ہے، اس کی بنیاد مادیت پسندی پر ہے۔ روحانیت کسی بھی مذہب کی روح ہوسکتی ہے لیکن جدید مادی تمدن اور اس کے تضادات کے باعث جنم لینے والے مسائل کا حل بالخصوص حیاتِ اجتماعی کے حوالے سے صرف مادی علوم کے پاس ہوتا ہے۔ نجی اور انفرادی زندگی میں چونکہ مذہب کی اہمیت ہوسکتی ہے یہی وجہ ہے کہ مذہب فرد کی ذات کی حد تک موثر رہ سکتا ہے۔ اجتماعی زندگی کے اجتماعی مسائل کا حل انسان کے ارتقاء پذیر مادی علوم ہی میں رہ جاتا ہے۔ پس اگر ترکوں نے روحانی اور مادی دنیاؤں کو الگ الگ کیا تو یہ محض ایک تصور کا خاتمہ تھا، حقیقی دنیا میں ان دونوں کا الگ الگ رہنا ناگزیر تھا۔ حیاتِ اجتماعی

چونکہ زیادہ سے زیادہ آزادیوں کی خواہشمند ہوتی ہے تاکہ مسائل کا حل پوری لیاقت اور جرأت سے نکالا جا سکے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب یا روحانیت کی شخصی ترجیحات کو اجتماعیت سے خارج کر دیا جاتا ہے۔ ترک وطن پرست بھی اسی مرحلے سے گزر رہے تھے۔

اقبال کا یہ کہنا تاریخی اعتبار سے درست ہے کہ اسلام کا ظہور مدنی اجتماع سے ہوا۔ اسلامی تعلیمات کے اعلیٰ اصولوں نے مدینہ کی ریاست کے قیام میں اہم ترین کردار ادا کیا۔ سرزمینِ عرب کے سادہ تمدن میں ان اصولوں کا اطلاق تاریخِ اسلام کا قابلِ فخر واقعہ ہے لیکن جب مغرب سے لے کر افریقہ اور سرزمینِ ہند تک مسلمانوں کی فتوحات کا سلسلہ پھیلا دیگر تہذیبوں، معاشروں، تمدنوں، مذہبوں اور افکار و خیالات کے نئے نئے جہانوں سے مسلمانوں کا سابقہ پڑا تو اسلامی ریاست کے ابتدائی نقوش مسلسل دھندلاتے چلے گئے۔ مسلمانوں کے علاوہ باقی اقوام خصوصاً تیرھویں صدی عیسوی کے بعد کے حالات میں اپنی تمدنی تبدیلیوں کے باعث اسلامی طرزِ ریاست کی محتاج نہ تھیں۔ عمرانی و سائنسی علوم اور صنعت کاری کے فروغ کے باعث بالخصوص یورپ نے قوم پرستی کی تحریکوں کے ذریعے اُٹھنے والی سیاسی بیداری کے بل بوتے پر ایک نیا اندازِ جہاں بینی سیکھ لیا تھا اور اسے اپنا بھی لیا تھا۔ یہ ایک مادی تصورِ جہاں بینی تھا۔ قرونِ وسطیٰ میں مسلمان بھی سائنس اور عمرانی علوم میں ترقی کے باعث اسی تصور جہاں بینی کے معمارِ اول تھے لیکن اب ان کا مقابلہ سیاسی اور معاشی شکست کے بعد یورپی اقوام سے تھا کہ جن کے موجودہ تصورِ جہاں بینی کو وہ پانچ سو سال قبل چھوڑ چکے تھے۔ اٹھارویں صدی عیسوی تک کے پورے عرصے میں سلطنتِ عثمانیہ کے خاتمے تک بلادِ اسلامیہ میں مذہب ایک نمائشی شناخت بن کر رہ گیا تھا۔ اب وہ یورپی قوم پرستوں کے مادی اندازِ جہاں بینی کے

خاموش تماشائی تھے۔ مادی اندازِ جہاں بینی کے تسلسل کی کوئی کڑی مسلمان اقوام کے پاس نہیں تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کی مذہبی فکری روایت اس اندازِ جہاں بینی کی آج بھی صریح مخالف بلکہ دشمن ہے۔ اقبال اپنی تمام تر فلسفیانہ موشگافیوں کے باوجود اسی روایت سے جڑے دکھائی دیتے ہیں۔ وہ مادیت کا اثبات جب روحانیت سے کرتے ہیں تو مادیت کی طبیعیات مابعد الطبیعیات کے گورکھ دھندوں میں الجھ جاتی ہے، نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ مادیت کا اثبات روحانیت میں فنا ہو جاتا ہے اور اقبال اس قدامت پسند روایت سے جا ملتے ہیں کہ جس کے پاس مادی تصورِ جہاں بینی یا مادی اندازِ جہاں بینی کا کوئی جواب یا جواز نہیں ہے۔

اقبال کا ترک وزیر اعظم سعید حلیم پاشا کے حوالے سے یہ کہنا بجا ہے کہ اسلام نے حریت، مساوات اور استحکامِ انسانیت کی ابدی صداقتوں کو وحدت مین سمو دیا ہے لہٰذا اس کا کوئی وطن نہیں ہے۔ لیکن اقبال نے اِس جانب توجہ نہیں کی کہ اِن صداقتوں کا ہدف خلا میں بسنے والا عالمِ انسان نہیں ہے۔ مختلف اقوام، طبقات اور گروہ بہر حال کسی نہ کسی جغرافیائی حدود میں زندگی بسر کرتے ہیں اور ہر حد کے اپنے اپنے قدرتی اور انسانی وسائل ہیں۔ قوم پرستی، جرمنی کے نازی ازم کی اگر صورت اختیار نہیں کرتی تو وہ عالمِ انسان کے لیے باعثِ رحمت ہے کیونکہ اقوام انہی وسائل کو بروئے کار لاتے ہوئے انسانی بقا کے مسائل کو حل کرنے کی تگ و دو کرتی ہیں۔ اجتماعی زندگی کے دکھوں، غموں، مصیبتوں، محرومیوں اور مشکلات کا علاج انہی وسائل سے ممکن ہوتا ہے۔ اس بات کا فیصلہ کسی قوم کی سیاسی بیداری کرتی ہے کہ وہ ان وسائل کی تقسیم اور تنظیم میں مساوات کے حوالے سے کیا ترجیحات متعین کرتی ہے۔ استحکامِ انسانیت کی ابدی صداقتوں میں

وحدت ایک تصورِ محض ہے کہ جس کی فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اپنی اہمیت بھی ہے لیکن اقوامِ عالم میں اِن صداقتوں کا بیک وقت ظہور کیسے ممکن ہے؟ اس بات کا تعین ہر قوم کی سیاسی، سماجی اور معاشی ارتقاء کی تاریخ کرتی ہے کہ وہ اس حوالے سے کس درجے پر ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ہر قوم کے ابدی صداقتوں کے اطلاق اور فہم کے اپنے اپنے معیارات ہوتے ہیں۔ ضروری نہیں ہے کہ ابدی صداقتوں کے سیاسی اور معاشی حوالوں سے مسلمانوں یا عیسائیوں کے معیارات دیگر اقوامِ عالم کو قابل قبول ہوں۔

حزبِ اصلاحِ مذہبی کے رہنما سعید حلیم پاشا کے حوالے سے اقبال نے بھی اس بات پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ تہذیبِ جدید میں وطنی انانیت نے اسلام کے عالمگیر مقاصد کو نقصان پہنچایا ہے۔ اقبال سعید حلیم پاشا کے حوالے سے کہتے ہیں:

> ’’سعید حلیم پاشا کو افسوس ہے کہ اسلام کے اخلاقی اور اجتماعی مقاصد بھی بعض ایسے توہمات کے زیر اثر جو امم اسلامیہ کے اندر زمانۂ قبل اسلام سے کام کر رہے تھے، غیر اسلامی شکل اختیار کرتے چلے گئے۔ اُن کے مقاصد بھی تو اسلامی بہت کم ہیں عربی، عجمی یا ترکی زیادہ۔‘‘ (241)

حلیم پاشا کے خیال میں جو کچھ ہوا اُسے ختم کیے بنا چارہ نہیں کیونکہ اسلام کی یہ مسخ شدہ شکل استحکامِ انسانیت کی ابدی صداقتوں سے منہ موڑنے والی بات ہے۔ اقبال نے اپنے خطبے میں اِس اہم ترین موضوع پر بحث نہیں کی کہ اسلام جو ایک ہے، جب مختلف تہذیبیں اُسے اپنے عقائد کا حصّہ بنا لیتی ہیں تو کیا اُن کی اپنی تہذیبی شناخت ان عقائد پر ایمان لانے کے بعد بدل جاتی ہے یا کس حد تک بدل جاتی ہے؟ اقبال اگر تہذیبوں کے جغرافیائی اور تمدنی حالات وعناصر کا بھی ذکر کر دیتے تو اس کا جواب مل سکتا

تھا کہ عقائد انسان کی شخصی زندگی میں تو ایک خاص نوع کی انفرادی تبدیلی پیدا کر سکتے ہیں لیکن گلیوں، بازاروں، چوک، چوراہوں، اداروں، تنظیموں، فرموں، کارخانوں، گھروں، محلوں وغیرہا میں جو زندگی بسر ہوتی ہے اور اس میں جو معاملات اور مسائل پیش آتے ہیں ان کا تعلق کسی علاقے کے خاص جغرافیائی حالات، انسانی و قدرتی وسائل کی فراہمی، ذرائع پیداوار، موسمی تغیرات اور نظامِ مملکت کی ترجیحات کے ساتھ ہوتا ہے۔ معاشی اور سماجی رشتوں ناطوں کا سارا نظام انہی کے زیرِ اثر پروان چڑھتا ہے۔ یہی اس خاص علاقے کی اقدار اور روایات کو مستحکم کرتے ہیں اور یہی وہاں کے باشندوں کی تہذیبی شناخت کو اجاگر کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب، مسلک یا فرقہ یا عقیدہ کوئی بھی اختیار کر لیا جائے اجتماعی زندگی کی تہذیبی شناخت اس بات سے متاثر نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان ہونے کے باوجود عربی، ترک اور عجمی، عربی، ترک اور عجمی ہی رہتے ہیں۔ اسلام سے رغبت اور محبت کے اعتبار سے عربی عجمی اور عجمی ترک سے زیادہ بہتر مسلمان ہو سکتا ہے لیکن ان کا تہذیبی حوالہ اپنی اپنی شناخت کو ضائع نہیں ہونے دیتا۔ پس حلیم پاشا کا موقف علمِ انسانیات سے لاعلمی اور بے خبری کے باعث وقوع پذیر ہوا ہے۔

ترکی کی خصوصاً بیسویں صدی کی تاریخ کو اگر سامنے رکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ اقبال کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ حزبِ اسلامی اور حزبِ وطنی کی دونوں جماعتیں قریباً قریباً آزادیِ اجتہاد اور قانونِ شریعت کی ازسرِ نو تشکیل جدید افکار اور تجربات کی روشنی میں کرنے کے خواہش مند تھیں۔ جسے اقبال حزبِ وطنی کا اجتہاد سمجھ رہے ہیں وہ ان کی قومی سیاسی حکمتِ عملی تھی۔ اقبال مذہبی پالیسی کو جس زاویہ نگاہ سے دیکھ رہے ہیں ان معنوں میں یہ مذہبی پالیسی نہ تھی۔ اقبال جدید ترک تمدن کے حوالے سے اسلام کی جس

عالمگیریت کے داعی ہیں اور اِس سلسلہ میں اجتہادی گنجائشیں نکالنے کے آرزومند ہیں۔ حزبِ اسلامی کے مقاصد کا اُس سے دُور دُور تک کوئی تعلق نہیں تھا جس طرح اقبال اپنی بظاہر وسیع المشربی کے باوجود افکارِ جدید کی تائید کرتے کرتے بالآخر مذہب کی قدامت پسند روایت کے اسیر ہو جاتے ہیں بالکل اسی طرح حزبِ اسلامی بھی حزبِ وطنی کی جدت کے سامنے قدامت کے جملہ تمام ہتھیاروں کے ساتھ آ کھڑی ہوئی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کی اجتہادی روح نے بھی جدید ترک نظریات کو خلافت کے حوالے سے معتزلہ کا ہم خیال ثابت کیا ہے۔ اقبال دونوں صورتوں میں اسلامی عالمگیریت کے اپنے وضع کردہ روحانی تصور کی کوئی عملی صورت اگر نکالنا چاہتے ہیں تو عصری تاریخ انہیں کوئی راہ سمجھانے میں معاونت نہیں کرتی۔ تاہم اقبال نے اپنے اِس تصور کو کسی بین الاقوامی نصب العین کی طرف حرکت قرار دیا ہے اور اِسے ترک شاعر ضیاء کی شاعری میں دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ضیاء ایک روشن خیال آزاد فکر شاعر تھا۔ اُس کا مسئلہ مذہب نہیں تھا۔ اُس کی بے باکی اُس کے سماجی نظریات کو پیش کرتی ہے، مذہب کے عمومی یا مسلمہ تصورات پر کہاں ضرب پڑتی ہے اور کہاں نہیں، اُسے اس بات سے کوئی غرض نہ تھی۔ اُس نے نظم ''مذہب اور سائنس'' میں دونوں کو اہمیت دی ہے۔ علمِ قطعی یعنی سائنس اگر قلب کو روحانیت سے بھر دے تو وہ اس کا مداح ہے اور اگر مذہب یہ فریضہ سرانجام دے تو وہ بھی علمِ قطعی ہے۔

بہرحال یہ نظم اقبال کے ذہنی مخمصوں کے بہت قریب ہے لیکن اِسی شاعر کی دوسری نظم کہ جس میں اُس نے ترکی میں اذان دینے، تلاوت کرنے اور نماز پڑھنے پر فخر کیا ہے۔ اقبال نے اِسی شاعر کی شدید مذمت کی ہے۔ مذہب میں چونکہ تعبیرات کے

حوالے ہی سے سہی کوئی نئی بات جب کی جاتی ہے تو وہ فوری طور پر بدعت کے زمرے میں چلی جاتی ہے لہٰذا مذہبی قدامت کی موجودگی میں اس نوع کی کوئی بھی تبدیلی یا تجربہ نا قابلِ تسلیم ہو جاتا ہے۔ اقبال کا اعتراض مذہبی روایت کی تاریخ کے حوالے سے بے شک درست ہے یا درست مانا جا سکتا ہے لیکن ایک بات ضرور منظر عام پر آ جاتی ہے کہ تمدن میں اگر بعض نئی تبدیلیاں آ جاتی ہیں تو اجتہاد کا دروازہ کھولنا مزید مشکل ہو جاتا ہے۔ ''کوشش'' کرنے والے ہاتھ کٹتے دیر نہیں لگتی۔ یہی وجہ ہے کہ مذہبی اجتہاد کی بجائے قوانین کی سیکولر صورتوں ہی کو ترقی دیا جانا ممکن رہ جاتا ہے۔ لامحالہ ریاست مکمل طور پر عوام کے مذہبی معاملات سے الگ تھلگ رہتی ہے۔

اِسی طرح کسی دوسرے بند میں ضیاء نے مردوں کے عین برابر عورتوں کے انسانی حقوق کی حمایت کی ہے۔ خصوصاً طلاق، خلع اور وراثت میں کسی بھی نوع کا صنفی امتیاز روا نہ رکھنے کی بات کی ہے۔ اقبال نے اس حوالے سے عمومی مذہبی مباحث پیش کر کے ضیاء کے اس اجتہاد کو بھی مسترد کر دیا ہے اور اسے عائلی قوانین کی روح کے منافی قرار دیا ہے۔ تاہم اقبال اس کے باوجود بغیر کسی موثر دلیل کے جدید مباحث کو خوش آمدید بھی کہتے ہیں جبکہ اس کی کوئی بھی صورت تسلیم کرنے کا رجحان بھی نہیں رکھتے۔ اقبال کو ڈر ہے کہ آزاد خیالی کا یہ عالم کہیں پروٹسٹنٹ کی طرح کسی تحریک کی صورت اختیار کرتا ہوا حدود سے تجاوز نہ کر جائے اور مذہب کی عالمگیر اخلاقیات کی جگہ قومی اخلاقیات نہ لے لیں جس کا انجام جنگِ عظیم کی صورت میں سامنے آیا۔ اقبال نے یہاں بھی غلط نتیجہ اخذ کیا ہے۔ مارٹن لوتھر کی اصلاحی تحریک کا عہد "Age of reason" کہلاتا ہے اور اِس عہد کے عقب میں چودھویں صدی عیسوی کی نشاۃ ثانیہ کی انسان دوست تحریک موجود

تھی۔ اس کے تصورِ جہاں بینی کا مرکز مذہب نہیں تھا بلکہ انسان اور انسانی علم، فن اور لیاقت پر کامل بھروسہ تھا۔ اس کا نتیجہ قومی بیداری کی سیاسی تحریکوں کی شکل میں برآمد ہوا۔ اقبال کو اپنی قومی شناخت پر کوئی اعتراض نہیں ہے بلکہ اس پر فخر کرتے ہیں جبکہ مغربی اقوام کی وطن پرستی اور قومی شناخت میں انہیں بڑے خطرات دکھائی دیتے ہیں۔ یہ ایک تاریخی سچائی ہے کہ نوآبادیاتی عہد میں جو کچھ بھی ہوا اس کی وجہ نہ قومی شناخت تھی، نہ وطن پرستی اور نہ ہی کوئی مذہبی وجہ تھی، البتہ مذہب کو استعمال ضرور کیا گیا۔ یہ استعمال بھی سیاسی بنیادوں پر تھا۔ نوآبادیاتی عہد میں مغربی اقوام کے درمیان لڑی جانے والی جنگیں حکمران طبقات کی معاشی اور سیاسی اجارہ داریوں کو قائم کرنے کی جنگیں تھیں، محض اِسی مقصد کے حصول کے لیے نسل پرستی کو بھی ہوا دی گئی۔ مسلمانوں کی عالمی حکومت کے دونوں عظیم ادوار میں بھی اور اس کے بعد بھی نسلی، لسانی اور جغرافیائی بنیادوں پر جنم لینے والے ہولناک واقعات تاریخ کا حصہ ہیں۔ انسانی حقوق کے عالمی معیارات بھی ان بنیادوں کی نفی کرتے ہیں۔ اسلام بھی بجا طور پر یہی دعویٰ کرتا ہے۔ بون یونیورسٹی کے پروفیسر ہارٹن کے حوالے سے اقبال نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اسلام نے گردوپیش کی اقوام سے لادینی عناصر کے علاوہ ہر صالح فکر کو اپنے اندر جذب کر لیا۔

یہ ایک معروف دعویٰ ہے۔ حقیقت خود اقبال نے بھی بیان کر دی ہے کہ فقہائے اسلام ذرا ذرا سی بات پر ایک دوسرے کو موردِ الزام ٹھہراتے ہیں بلکہ انہیں مُلحد قرار دیتے تھے۔ فی زمانہ تو انہی فقہا کے پیش کردہ قوانین ہی پر اکتفا کر لیا گیا ہے۔ ان کی قدامت سند کا درجہ اختیار کر چکی ہے۔ ان سے اختلاف کی جرأت یا کسی نئے تنقیدی زاویہ نگاہ سے پرکھنے کا تصور بھی محال ہو چکا ہے۔ جب ہم اسلام کہتے ہیں تو اس سے مراد

کسی مخصوص فقہ سے تعلق ہے۔ ان حالات میں اجتہاد کسی تنقیدی نقطہ نظر کی سماجی سطح پر عدم قبولیت کے باعث ناممکن ہے۔ یہی خدشہ خود اقبال کو بھی لاحق ہے:

> ''مجھے اس امر کا بھی یقین ہے کہ جونہی فقہ اسلام کا مطالعہ غائر نگاہوں سے کیا گیا اس کے موجودہ ناقدین کی یہ رائے بدل جائے گی کہ اسلامی قانون جامد یا مزید نشو و نما کے قابل ہے۔ بدقسمتی سے اِس ملک (برصغیر پاک و ہند) کے قدامت پسند مسلم عوام کو ابھی یہ گوارا نہیں کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطۂ نظر اختیار کیا جائے۔ وہ بات بات پر خفا ہو جاتے اور ذرا سی تحریک پر بھی فرقہ وارانہ نزاعات کا دروازہ کھول دیتے ہیں۔''(254)

یہ تاریخ کی جبریت ہے کہ جس کا کھوج لگانے کی اقبال نے جرأت نہیں کی۔ یہی وجہ ہے کہ خود کو بے دست و پا محسوس کرتے ہیں:

> ''مسلمانانِ ہند چونکہ غیر معمولی طور پر قدامت پسند واقع ہوئے ہیں لہٰذا ہندوستانی عدالتیں مجبور ہیں کہ فقہ اسلامی کی مستند کتابوں سے سرِ مو انحراف نہ کریں۔ اس صورتِ حال کا نتیجہ یہ ہے کہ لوگ تو بدل رہے ہیں مگر قانون جہاں تھا وہیں کھڑا ہے۔''(261)

خود اقبال کو ترک قوم پرستوں کا ''بدلنا'' بھی تو گوارا نہیں ہے۔ لوگوں کا ''بدلنا'' مذہبی بحث کے زمرے میں آتا ہی نہیں ہے۔ لوگ بدلے ہیں تو اس لیے نہیں کہ انہوں نے قدامت کو ترک کر دیا بلکہ بدلے اس لیے ہیں کیونکہ ان کے سیاسی، سماجی، معاشی، علاقائی اور عالمی حالات بدل چکے ہیں۔ یہاں تک کہ ان کے عقائد ان کے بدل جانے پر اثر انداز نہیں ہو سکے۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر اسلامی ممالک کے قوانین مسلّمہ عالمی

سیکولر بنیادوں پر استوار ہیں۔ ان معیاری قوانین پر اجتہاد کی ضرورت اس لیے نہیں ہوتی کہ ان کو تبدیل کرنا مذہبی معاملہ نہیں ہے۔

رہا ترکی شاعر ضیاء کی مساواتِ مرد و زن کا معاملہ تو اقبال نے بین السطور اِس سلسلہ میں طلاق خلع اور وراثت کے حوالے سے اس بات کی تائید کی ہے کہ عورتوں کی بیداری کی تحریک اگر کوئی ایسا رخ اختیار کر لیتی ہے کہ وہ مرد کی طرح طلاق، خلع اور وراثت کا حق رکھ سکتی ہے تو بجز اس کے چارۂ کار نہیں کہ فقہ اسلامی کے بنیادی ماخذ کی از سرِ نو تعبیر کی جائے۔ پاکستان کے عائلی قوانین کے تحت نکاح نامے میں عورت کے اِس مساوی حق کو تسلیم کر لیا گیا ہے اگر چہ نکاح کے موقع پر اس پر عمل درآمد کرنے کی بجائے اس شق پر خطِ تنسیخ کھینچ دیا جاتا ہے۔ تاہم قانونِ وراثت کے حوالے سے ضیا کے اجتہادی موقف کو اقبال نے تسلیم نہیں کیا ان کے خیال میں مرد پر چونکہ کفالت کی ذمہ داری ہوتی ہے پس جب اِس خاص تخصیص کے حوالے سے عورتوں کے دیگر حقوق کا موازنہ کیا جائے گا تو مساوات کی صورت خود بخود پیدا ہو جائے گی۔ اقبال نے اسے پوشیدہ حکمت قرار دیا ہے۔ لیکن ایک سوال بہر حال مساوات کے اس فقہی اصول کو چیلنج کر سکتا ہے کہ اگر عورت مرد کی طرح خاندان کی کفالت کرتی ہے۔ بعض صورتوں میں وہ ایسا تنہا کرتی ہے اور بعض صورتوں میں مرد کے دوش بدوش کرتی ہے تو پھر اس اصول کے اطلاق کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟ اقبال نے اس حوالے سے کوئی بات نہیں کی۔ کھیتوں، کارخانوں اور دفتروں وغیرہ میں کام کرنے والی خواتین براہِ راست اور بالواسطہ طور پر جائیداد اور دیگر اثاثوں کو بنانے یا بڑھانے میں اہم ترین کردار ادا کرتی ہیں۔ ملک کی مجموعی قومی ترقی، خوشحالی اور پیداوار بڑھانے میں اپنے حصّے کی صلاحیتوں، ہنر اور لیاقت کو بروئے کار

لاتی ہیں۔ اگر عورتوں کی بیداری ہی رہنما اصول ہے تو یقیناً اقبال آج اس کا اثبات کرنے میں بھی نہ ہچکچاتے۔ بہر کیف اِس بات سے یہ نتیجہ ضرور نکلتا ہے کہ تمدنی کوائف میں جب تبدیلیاں رونما ہونے لگتی ہیں تو انسان کے پاس اِس کے سوا کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ اُن کے ساتھ مطابقت پیدا کرنے کے لیے قوانین کی از سرِ نو تشکیل کرے۔ اگر یوں ہو تو قانون سازی کا معاملہ مذہبی معاملہ کچھ زیادہ نہیں رہ جاتا بلکہ ارتقاء پذیر تمدنی ضروریات قانون سازی کے عمل پر مختار ہو جاتی ہیں۔

اِس کے بعد اقبال نے اجتہاد کے حوالے سے اسلامی قانون سازی کے ماخذات کا تفصیلاً ذکر کیا ہے۔ اس حوالے سے اقبال نے بہت کھلے اور قدرے دلیرانہ انداز میں اجتہادی فکریات کو وسعت دینے کی کوشش کی ہے۔ لیکن اقبال کے یہ نظریات عصرِ حاضر میں کس حد تک مقبول ہو سکتے ہیں؟ یہ ایک سوال ہے جو تاریخ سے جواب مانگتا ہے۔ اقبال نے اِس سلسلہ میں معروضی موقف اختیار کیا ہے:

> ''پھر جب ہم ان اُصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن مجید نے قانون کی بِنا اٹھائی ہے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان سے نہ تو فکرِ انسانی پر کوئی روک قائم ہوتی ہے نہ وضعِ آئین و قانون پر۔ برعکس اس کے ان میں جو وسعت، رواداری اور گنجائش موجود ہے اس سے ہمارے غور و فکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے۔ چنانچہ یہی اصول تھے جو فقہائے متقدمین کے پیشِ نظر تھے اور جن سے فائدہ اٹھاتے ہوئے انہوں نے متعدد نظاماتِ قانون قائم کیے۔''(259)

اقبال کے خیال میں یہ نظامات چونکہ افراد کی ذاتی کاوشیں ہیں لہٰذا یہ کہنا کہ ان پر قانون کی نشو و نما کا خاتمہ ہو چکا ہے درست نہیں۔ لیکن اقبال کے فکری ڈھانچے میں

اُس وقت ایک بڑی دراڑ پیدا ہو جاتی ہے جب وہ یہ کہتے ہیں:

> ’’اندریں صورت مسلمانوں کا آزاد خیال طبقہ اگر اِس امر کا دعوے دار ہے کہ اُسے اپنے تجربات، علیٰ ھٰذا زندگی کے بدلتے ہوئے احوال وظروف کے پیشِ نظر فقہ و قانون کے بنیادی اصولوں کی از سرِ نو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک اِس میں کوئی ایسی بات نہیں جو غلط ہو۔‘‘(260)

ظاہر ہے کہ سطورِ بالا میں اقبال نے سیکولر اندازِ فکر کی تائید کی ہے۔ یہ آزاد خیال مسلمانوں کا زاویہ نگاہ نہیں ہے بلکہ باشعور مسلمانوں کا اندازِ فکر ہے اور گزشتہ پانچ سو سالوں میں اِسی اندازِ فکر کے تحت اسلامی ریاستوں کے لیے قانون سازی ہوئی ہے۔ اس نوع کی قانون سازی کے معیارات بھی محض علاقائی نہیں ہیں بلکہ بین الاقوامی ہیں۔ سیاسی، سماجی، معاشی، ثقافتی، لسانی اور مذہبی غرض ہر نوع کے انسانی حقوق سیکولر بنیادوں پر استوار قانون سازی کے معیارات کے پیشِ نظر وضع کیے گئے ہیں۔ قومی حوالوں سے بعض مذہبی روایات اور شعائر کے تحفظ کی بھی گنجائش ان میں رکھی گئی ہے۔ امورِ مملکت کا سارا تانا بانا انہی سیکولر قوانین سے تشکیل پاتا ہے۔ ان قوانین کی خوبی یہ ہے کہ یہ لوگوں کے مذہبی معاملات میں مداخلت نہیں کرتے۔ لوگ اپنے مذہبی معاملات میں آزاد ہوتے ہیں۔ اُن کی مذہبی آزادیوں کے تحفظ کو بھی سیکولر قوانین ممکن بناتے ہیں۔ لیکن مذہب کو ریاستی معاملات میں مداخلت کی اجازت بھی نہیں ہوتی۔ اِس نوع کی قانون سازی کے بنیادی ماخذات میں خود انسان کے ارتقاء پذیر علوم کے مختلف شعبے ہیں اور قانون بذاتِ خود ایک عمرانی شعبہ ہے۔ اقبال کا مذکورہ بیان تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کی فکری کوششوں کی نفی کرتا ہے۔ اس لیے اقبال قدرے دب کر یہ معذرت

خواہانہ رویہ اختیار کر لیتے ہیں:

> ''زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لیے ہمیں چاہیے جماعت میں تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے اُس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف فراموش نہ کریں۔'' (257)

اقبال جن معنوں میں انکشافِ ذات کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں ان معنوں میں قانون کوئی انکشافِ ذات نہیں ہوتا بلکہ حیاتِ اجتماعی میں تہذیب و تمدن کے مختلف تجربات موجود انسانی ضروریات کے پیشِ نظر کسی قانون کو وضع کرنے میں معاونت کرتے ہیں۔ اجتماعی زندگی اس قانون کو عصری مسلّمات کے طور پر قبول کر لیتی ہے۔ اس کے مقابلے میں فقہی قوانین کے مجموعے شخصی ریاضت اور تدبر کی عطا ہوتے ہیں۔

اقبال نے اس بات کا تجزیہ نہیں کیا کہ عالمی تاریخ خصوصاً مسلمانوں کی تاریخ میں قانون سازی کے حوالے سے مذہبی اجتہاد کی بجائے سیکولر نظریات بار کیوں پا گئے ہیں؟ اقبال نے فقہ کے جن نظامات کی بات کی ہے وہ نظامات بجائے خود اسلام کے متوازی اسلام کی مختلف تعبیرات ہیں اور ہر فقہ سے متعلق جماعت اپنے قانونی نظام کو عین اسلام قرار دیتی ہے۔ اور یہی نظام اس کے عقائد کو بھی ترتیب دیتا ہے۔ اقبال اِسے مسلمانوں کا فکری جمود یا تقلید پرستی قرار دیتے ہیں۔ حقیقت اِس کے برعکس ہے۔ مختلف فقہی عقائد کی حامل تمام جماعتیں ریاست سے متعلق اسلامی قوانین کے علاوہ باقی تمام جملہ امور میں اپنے اپنے فقہی قوانین کے مطابق زندگیاں بسر کر رہے ہیں۔ فرقہ پرستی کے سیاسی عنصر کو اگر الگ کر دیا جائے تو ملتِ اسلامیہ کے مختلف فقہی عقائد سے تعلق رکھنے والی جماعتیں آج بھی ان کی نہ صرف پابند ہیں بلکہ کسی قدر اضافے کے ساتھ یا

توسیع کے ساتھ مدنی زندگی سے متعلق امور میں راہنمائی بھی حاصل کر رہی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کسی فقہ کے لیے تا حال کوئی ایسی بڑی اور ہمہ گیر تبدیلی نہیں آئی کہ اسے اجتہاد کی ضرورت پڑے۔ اتحادِ عالم اسلام ایک مذہبی مسئلہ نہیں ہے بلکہ ایک سیاسی مسئلہ ہے۔ اس نوع کے کسی اتحاد کو قائم کرنے میں فقہی اختلافات کوئی زیادہ موثر رکاوٹ نہیں ہیں بلکہ اسلامی ریاستوں کی معاشی اور سیاسی ترجیحات ہیں۔ ہر ریاست اپنے قومی مفادات کے تحفظ کے سلسلہ میں کوئی بھی حکمتِ عملی اختیار کرنے میں آزاد ہے۔ مسلم اقوام کے درمیان اتحادِ عالم اسلام کی اگر کوئی ترجیح نہیں ہے تو یہ اقوام کی اپنی اختیار کردہ ترجیح ہے۔ تمام اسلامی ریاستوں میں فقہی اختلافات کے باوجود مسلمان اتحاد و یگانگت کے ساتھ رہ بس رہے ہیں۔ اس حوالے سے مسلمانوں کے درمیان کوئی بڑا چیلنج صد ہا سال سے ہنوز سامنے نہیں آیا۔ تاہم فقہی اختلافات کی خود ساختہ ''خوفنا کی'' کا ڈھنڈورا وقتاً فوقتاً ضرور پیٹا جاتا رہا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ دیگر اقوام میں موجود گروہی، نسلی، جغرافیائی اور مذہبی تعصّبات سے پیدا شدہ مسائل کے مقابلے میں مسلمانوں کے درمیان موجود فقہی اختلافات کے باعث منظر عام پر آنے والے مسائل اور اقوام عالم کے لیے پریشانیاں نہ ہونے کے برابر ہیں۔ یہاں تک کہ فقہی اختلافات کے حوالے سے علمائے دین کی سخت گیری کو بھی عوام الناس ناپسند کرتے ہیں۔

اقبال نے عام مسلمانوں کی اس شعوری سطح کو درخورِ اعتنا نہیں جانا جو اُس سے کہیں زیادہ موثر، منطقی اور فعال ہے جو شعور، اقبال اور ان کی روایت کے سابقہ مفکرین فراہم کرنے کی کوششیں کرتے رہے ہیں۔

جو کوئی بھی پانچ سات باتیں اِدھر اُدھر سے اتحادِ عالم کی ضرورت و اہمیت کے

بارے میں سُن لیتا ہے وہ لٹھ اُٹھا کر مسلمانوں کے پیچھے پڑ جاتا یا انہیں باور کرانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ اُن کے فقہی اختلافات کے باعث عالمِ اسلام کو بہت نقصان ہو رہا ہے، وہ اُن کی اس بات پر اِس لیے کان نہیں دھرتے کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ اُن کے فقہی اختلافات روزمرہ یا زندگی بسر کرنے کے معاملات میں ہرگز مداخلت نہیں کرتے۔ مشکل اور پریشانی کے ہر موقع پر ان کا یہ قومی شعور تاریخ کے ہر عہد میں کسی نہ کسی طور جلوہ گر رہا ہے۔ یہاں تک کہ مذہب کی بنیاد پر کی جانے والی سیاست بھی اُن کے فقہی اختلافات کے باوجود قائم محبت اور ہمدردی کے قومی تعلق کو ختم کرنے میں بُری طرح ناکام رہی ہے۔

اقبال کو مذہبی یا سیاسی عقیدے کی دوئی پسند نہیں ہے اور اس بات کو وہ اسلام کی نظریاتی اساس کے خلاف سمجھتے ہیں۔ یہاں اقبال کو دراصل حقیقتِ حال کو سمجھنے میں الجھاؤ پیدا ہوا ہے۔ مسلمانوں کے سیاسی عقائد جب ان کے مذہبی عقائد پر اثر انداز ہی نہیں ہو رہے تو پھر ان دونوں میں دوری کا سوال کیسے پیدا ہو سکتا ہے؟ مسلمان سیاست کو مذہب کا متبادل نہیں سمجھتے اور نہ ہی یہ رجحان رکھتے ہیں کہ سیاست ان کے مذہبی معاملات میں مداخلت کرے۔ وہ اپنے سیاسی نظریات میں آزاد ہیں اور مسلک کے حوالے سے اپنے مذہبی عقائد کے پابند ہیں۔ اقبال نے عالمِ اسلام میں تمدنِ جدید کی صورت کا مطالعہ کرنے کی کوشش نہیں کی۔

اب سوال یہ رہ جاتا ہے کہ ریاست کے عمومی قوانین کی تشکیل کے لیے ایک بہت ہی چھوٹی حد سے زیادہ مذہبی ماخذات سے رجوع کیوں نہ کیا جا سکا؟ اس حوالے سے صدیاں گزر جانے کے باوجود علمائے دین اجتہاد سے معذور کیوں رہے؟ اقبال کے پاس اِن سوالات کا کوئی جواب نہیں ہے۔ محض تقلید پرستی قرار دے دینے سے معاملے کی

سنجیدہ نوعیت کو نہیں سمجھا جا سکتا۔ ہوا یہ ہے کہ کسی ریاست میں اگر ایک ہی فقہ کے متعلق قوم کی غالب اکثریت موجود تھی وہاں اس فقہ کے ریاستی امور سے متعلق قوانین کسی نہ کسی حد تک ضرور بروئے کار لائے گئے لیکن عالمِ اسلام میں ایسی ریاستیں دو تین سے زیادہ نہیں ہیں۔ ان کے علاوہ باقی تمام مسلمان اقوام میں ہر فقہ سے متعلق افراد کی ایک معقول تعداد موجود ہے اس لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ کسی ایک فقہ کا نفاذ کر دیا جائے۔ اگر چہ اسلام میں یہ سہولت موجود ہے کہ ہر فقہ کو اس فقہ کے عقائد اور قوانین کے مطابق حقوق و فرائض کا پابند بنایا جا سکتا ہے لیکن اصل مسئلہ اقتدار کا ہے کہ کس فقہ کے ریاستی نفاذ کی ذمہ داری کس فقہ کے حصّہ میں آتی ہے۔ یوں ریاست جو ایک عمومی فلاحی ادارے کے طور پر کام کرتی ہے ایک بین الفقہی سماج میں کسی مخصوص فقہ کی عمل داری، رواداری کے خاتمے کا اعلامیہ بن سکتی ہے۔ اسلامی ریاستوں میں یہ تجربہ کئی صورتوں میں سامنے آ چکا تھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مسلمان مما لک کے تمدن میں علاقائی اور عالمی سطح پر آنے والی سیاسی اور معاشی تبدیلیوں کے باعث ریاست سے متعلق فقہی یا مذہبی قوانین اپنی اہمیت اور افادیت کے باوجود قابلِ قبول نہ رہے۔ یہی وجہ ہے کہ خود اقبال نے بھی خلافت کے روایتی اسلامی تصور کو جمہوری ریاستوں کے قیام کے بعد غیر ضروری قرار دیا ہے۔ لیکن اقبال جمہوری ریاستوں کے قوانین کی سیکولر بنیادوں کو محض جب مغرب کی پیروی کہہ کر مذہبی بنیادوں کی اہمیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو نتائج اخذ کرنے میں ناکام ہو جاتے ہیں۔ اُدھر جاتے ہیں تو دین ہاتھ سے نکلتا ہے اِدھر آتے ہیں تو دنیا ہاتھ سے نکلتی ہے جبکہ حیرت انگیز طور پر اسلامی معاشروں کی روشِ عام کو سامنے رکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ مسلمان دین اور دنیا دونوں میں کامیاب ہونے کا ہنر جانتے

ہیں۔ کم و بیش اسی برس گزر جانے کے باوجود اقبال کے اندیشے درست ثابت نہیں ہوئے۔ جہاں تک ثقافت کے نمائشی پہلوؤں کا تعلق ہے تو ان میں وقت کے ساتھ ساتھ تبدیلی ناگزیر ہے ان سے گھبرانے یا خوف کھانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اسلامی تمدن اور تہذیب پر بھی ثقافتی یلغاریں اگر دکھائی دیتی رہی ہیں اور اب بھی یہ سلسلہ جاری ہے لیکن مفادِ عامہ کے اجتماعی پہلوان کی نگرانی اور احتساب بھی کرتے رہتے ہیں۔

اسلامی قانون سازی کے دوسرے بڑے ماخذ یعنی حدیث کے بارے میں اقبال کا کہنا یہ ہے کہ اس سلسلہ میں صرف قانونی حیثیت کی حامل احادیث کو الگ کرلیا جائے اور پھر حضور پاکؐ نے احکام قرآنی کی جو تعبیر فرمائی اس کے اُصولوں کی بدولت فقہ کے اس بنیادی ماخذ کی از سرِ نو تعبیر اور ترجمانی کی جاسکتی ہے۔ اس سلسلہ میں اقبال نے اہل سنت والجماعت کے طریقہ کار کو بہتر قرار دیا ہے۔ اجماع کے سلسلہ میں اقبال نے بلادِ اسلامیہ میں جمہوریت کے فروغ اور اس کی قانون ساز مجالس کی آزادانہ مباحث کے طریقہ کار کو پسند فرمایا ہے۔ اُن کے خیال میں اجماع قرآن مجید کا ناسخ نہیں ہوسکتا بلکہ کسی حکمِ قرآنی کی توسیع یا تجدید کرتا ہے۔ اس بارے میں اُس کا کہنا یہ ہے کہ امرِ واقعی اور امر قانونی میں امتیاز قائم کر دیا جائے۔ مسئلہ اگر تعبیر اور ترجمانی کا ہو تو صحابہ کا طریق انہی باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا۔ جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جاسکتا ہے ان میں ہم اسے حجت نہیں ٹھہرائیں گے۔ اس کے بعد اقبال کہتے ہیں:

> ’’لیکن ابھی ایک اور سوال ہے جو اس سلسلہ میں کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ ہے کہ موجودہ زمانے میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہو

> گی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہوں گے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے
> ناواقف ہیں۔ لہٰذا اس کا طریقہ کار کیا ہوگا کیونکہ اِس قسم کی مجالس شریعت کی
> تعبیر میں بڑی بڑی شدید غلطیاں کر سکتی ہیں۔'' (271)

مسلمان جمہوری ممالک جہاں قانون ساز اسمبلیاں موجود ہیں وہاں خصوصاً ریاستی قوانین کی نوعیت بالکل سیکولر ہے۔ یہ قوانین تبدیل کیے جا سکتے ہیں اور منسوخ بھی کیے جا سکتے ہیں۔ اس نوع کی ہر قانون سازی میں معاملات اور مسائل کے سیاسی، سماجی اور معاشی تقاضوں اور امکانات کو پیشِ نظر رکھا جاتا ہے۔ قانون اپنی نوعیت، حیثیت اور مقصد کے اعتبار سے معروضی ہوتا ہے۔ پس ایسی مجالس سے اقبال کی توقع اضافی ہے۔ تاہم اس سلسلہ میں اقبال نے استخراجی طریقۂ کار کی تائید نہیں کی بلکہ قیاس کے حوالے سے امام ابوحنیفہ اور ان کے شاگردوں کی تعبیرات کی دوامی حیثیت کو کہ جنہیں اِس فقہ کے معتقدین نے زندگی کے تنوع سے آزاد سمجھا، خود اس فقہ کے خلاف قرار دیا ہے۔ اقبال نئے نئے احوال و تجربات سے فائدہ اٹھانے کے حق میں ہیں۔ لیکن امت کو فی زمانہ کون کون سے ایسے معاملات اور مسائل درپیش ہیں کہ جن کے لیے اقبال اجتہاد کی دعوت دینا چاہتے ہیں۔ خطبے میں وہ معاملات نہیں اٹھائے گئے۔ یہ درست ہے کہ حق و صداقت کا انکشاف محض عقلِ محض سے ممکن نہیں بلکہ اس کے لیے استقرائی طریقہ کار کو بھی استعمال میں لانا چاہیے تاکہ ان میں ایمان و یقین کی حرارت پیدا ہو جائے کہ وحی جس کی دعوت دیتی ہے۔ یہاں اقبال کو وضاحت کرنا چاہیے تھی کہ یورپی یا ایشیائی جمہوری قوانین میں وہ کون سے عوامل ہیں کہ جن کے باعث اخلاقی ارتقاء کو خطرات لاحق ہیں؟ یہ بھی درست ہے کہ جمہوریت دولت مندوں کی خاطر ناداروں کے حق کو چھین رہی

ہے لیکن نادار لوگ اپنے حقوق کی جنگ اس طرزِ حکومت اور اصولِ قانون سازی کے علاوہ کس طریقہ کار کو بروئے کار لا کر جیت سکتے ہیں؟ اقبال نے افسوس اس کی طرف ہر گز اشارہ نہیں کیا۔ 1930ء میں اقبال کے مذکور خطبات کا پہلا مجموعہ شائع ہوا تھا، یہ وہ دور ہے جب پوری دنیا میں نو آبادیاتی نظام کے خلاف اٹھنے والی سیاسی تحریکیں اپنے عروج پر تھیں۔ غلامی سے نجات اور معاشی و سیاسی حقوق کی جدوجہد اپنی منازل بہت تیزی سے طے کر رہی تھیں۔ جمہوری حقوق کے تحفظ اور حصول کے شعور کی بیداری نے اس حوالے سے کلیدی کردار ادا کیا۔ یہ ایک سیاسی جنگ تھی جو اصولی طور پر سیاسی بنیادوں پر لڑی گئی۔ اس جنگ کے مقاصد میں آزاد اور خود مختار جمہوری ریاستوں کا قیام تھا اور یہ مطالبہ خود سیاسی تحریکوں کی روحِ رواں تھا۔ اقبال نے اِسے محض جنگِ عظیم اور نو آبادیاتی عہد کے یورپی استعمار کے پس منظر میں دیکھا اور مغربی جمہوریت کے امکانات کو رد کر دیا۔ اِس میں دوش اقبال کا نہیں ہے۔ اقبال نے اپنے عہد میں جو دیکھا اور غور کیا اس سے ایسے نتائج مرتب ہو سکتے تھے لیکن اقبال نے خطبے کے آخر میں مسلمانوں کو حیاتِ اجتماعیہ کی از سرِ نو تشکیل کے سلسلہ میں جس روحانی جمہوریت کا دعویٰ کیا ہے، کم از کم اجتہاد کے حوالے سے انہوں نے جن مشکلات اور خدشات کا ذکر کیا ہے ان کی موجودگی میں اس دعوے کا امکان محال ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ جمہوری اداروں، تصورات اور طرزِ حکومت کی جو کوئی بھی شکل مسلمان معاشروں میں موجود ہے وہ یقیناً اپنے اصولوں اور بنیادوں میں سیکولر ہے لیکن اس چیز کا مذہبی عقائد، روحانیت یا ایمان و یقین سے کوئی ٹکراؤ یا تضاد نہیں ہے۔ انسانی حقوق کی جو فہرستیں دساتیر میں شامل ہیں ان میں سے بیشتر مذہب کی اعلیٰ تعلیمات

کے تحفظ کو یقینی بناتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بلادِ اسلامیہ میں جمہوری حقوق کی جدوجہد کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی۔ ایسا مذہب کے دفاع میں نہیں ہوا بلکہ حیاتِ اجتماعی میں انسانی فلاح و بہبود کے عالمی انسانی تصورات کی بیداری کے باعث ہوا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جمہوریت کے مقاصد روحانی نہیں ہیں جو کسی فرد کی قلبی راحت کے اسباب پیدا کرنے کا موجب ہوں بلکہ ان کی نوعیت اجتماعی ہے، پس یہ اپنی بنیاد میں معروضی صداقتوں کے پیشِ نظر انسانوں کے معروضی مفادات کے حصول کے لیے جمہوریت کی شکل میں ایک تنظیم پیدا کر دیتے ہیں۔ اس تنظیم میں مقنّنہ، عدلیہ، انتظامیہ اور ان کے ذیلی ادارے صرف اور صرف مادی زندگی کے عملی پہلوؤں سے تعلق رکھتے ہیں، ان کا منشا انسان کی مادی زندگی میں ترقی اور بہبود ہے، فرد اپنی روحانی ضروریات کی تکمیل کے لیے کیا کچھ بروئے کار لا سکتا ہے؟ اس سلسلہ میں جمہوریت دوٹوک اور واضح الفاظ میں فرد کے شخصی اور مذہبی حقوق کے تحفظ کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ اس نوع کی شخصی اور مذہبی آزادیاں انسان کے بنیادی حقوق کے چارٹر میں شامل ہوتی ہیں۔ لیکن ان آزادیوں کو اجتماعی زندگی کے طے شدہ جمہوری مقاصد سے کھیلنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اکیسویں صدی میں جمہوریت کا جو تصور آج دنیا میں اپنا مقام پیدا کر چکا ہے اور ملّت اسلامیہ کے جمہوری ممالک جسے اپنے تمدن کا لازمہ سمجھتے ہیں اس میں اقبال کی اجتہادی روحانیت کی گنجائش ختم ہو چکی ہے۔

اقبال نے روحانی آسودگی کے دیگر تمام پہلوؤں کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔ مذہب کے علاوہ انسانی تہذیب و تمدن میں جمالیاتی اقدار، ادب و شعر، موسیقی، رقص، مصوری، مجسمہ سازی وغیرہ فنونِ لطیفہ اور آرٹ سے متعلق دیگر شعبے انسان اور عالمِ

انسانیت کو مہذب، شائستہ اور انسان دوست بنانے کے ساتھ ساتھ اسے روحانی، قلبی یا ذہنی راحت و آرام فراہم کرنے کا سامان بھی فراہم کرتے ہیں۔ فنکار اور اس کا فن ایک ایسا قومی اثاثہ قرار پاتا ہے کہ جس پر اس کا عہد ہی نہیں آئندہ نسلیں بھی فخر کرتی ہیں۔ اسی طرح شادی بیاہ جیسی تقریبات، دوستی، محبت، رشتہ داری، میلے ٹھیلے، عرس اور تہوار ہماری زندگیوں کے شخصی اور اجتماعی پہلوؤں میں آسودگی کے ہمہ جہت انداز اور رنگ رکھتے ہیں۔ اقبال نے اپنی شاعری کی طرح ان خطبات میں بھی کہیں ان پہلوؤں سے بحث کرنا مناسب نہیں جانا۔ اقبال کو یوں محسوس ہوتا ہے کہ ثقافتی اور سماجی زندگی کی قربت سے وحشت ہوتی ہے۔ خلاؤں کو تسخیر کرنے کی بات کرنے والے اقبال اپنے ارضی حوالوں سے بہت کم متاثر ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی فکر میں سماج کے مذکورہ پہلوؤں سے ایک بے تعلقی بہت واضح محسوس ہوتی ہے۔ ہماری اخلاقی زندگی کے بے شمار پہلو ایسے بھی ہیں کہ جن کا تعلق مذہب کی بجائے ہمارے سیاسی، سماجی، معاشی اور ثقافتی تعلقات کے نظامات سے ہے۔ اخلاقی زندگی کے اِن پہلوؤں سے ہم آہنگ رہنا مذہبی احکامات کی بجا آوری کے باعث نہیں ہے بلکہ ہماری تہذیب اور تمدن کی ارضی روایات و اقدار کے باعث ہے۔ خوشی، غمی، راحت و آرام، دکھ، سکھ، امن اور اطمینان جیسے جذبات و احساسات کو ہم انہی ارضی حوالوں سے جانتے اور سیکھتے ہیں اور انہی کے ذریعے شخصی یا سماجی سطح پر اظہار میں لاتے ہیں۔ روحانی آسودگی کے یہ وہ انسانی وسائل ہیں کہ جن کے لیے کسی اجتہاد کی ضرورت نہیں۔

۷

اقبال کے ساتویں اور آخری خطبے کا عنوان ‘‘کیا مذہب کا امکان ہے؟’’ دیا گیا ہے۔ یہاں اقبال نے صرف اسلام ہی نہیں بلکہ دنیا بھر کے مذاہب کے حوالے سے انسانی سماج کے ارتقاء کو محض مذہب، تصوف، مابعدالطبعیات اور روحانیات کے ارتقاء کی تاریخ میں ہی تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ‘‘کیا مذہب کا امکان ہے؟’’ کا سوالیہ انداز اقبال کی فکری کشمکش کا عنوان بھی ہے کیوں کہ عالمی سطح پر اقبال تک آتے آتے مذہب عالمی نظاموں کا حصہ نہ رہا تھا۔ بلکہ وہ جدید علوم وفنون کے مقابل اپنی بقا کی جنگ لڑ رہا

تھا۔

زندگی کے مذہبی پہلو میں عوام الناس کے ہاں جس بات کو سب سے زیادہ پذیرائی حاصل ہوتی ہے، اس کا تعلق پہلی سطح پر عبادات کے ساتھ ہے جبکہ دوسری سطح پر معاملات کے حوالے سے مذہب کی سادہ اور قابلِ فہم اخلاقیات سے ہے۔ یہ اخلاقیات اور تعلیمات کے ایک بہتر انسانی سماج کے قیام اور اس کی تنظیم میں معاون ہونے کی وجہ سے لوگ مذہب کو اپنی زندگی میں اہمیت اور احترام دیتے ہیں۔ مثلاً قرآن پاک اور احادیثِ مبارکہ میں معاملات سے متعلق جو اخلاقیات موجود ہیں، وہ ہر عہد کے لیے سادہ، موزوں اور قابلِ عمل ہیں۔ سخاوت، دیانت داری، احسان، ایثار، درگزر، حق گوئی، عدل، انصاف، اخوت، ہمدردی، راستی وغیرہ براہِ راست ہماری سماجی زندگی میں ہمہ وقت عمل درآمد کا تقاضا کرتے رہتے ہیں۔ انسانی ارتقاء کی تاریخ کے جس موڑ پر ان اخلاقیات کا خاتمہ ہو جائے گا یا یہ اخلاقیات قابلِ ترجیح نہ رہیں گی شاید اُسی موڑ پر مذہب کا امکان بھی ختم ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ انسانی زندگی کا ان اخلاقی قدروں سے یکسر آزاد ہو جانا محال ہے کیونکہ ان کے بغیر سماجی زندگی کا بنیادی ڈھانچہ ہی تباہ ہو جائے گا۔ پس ہم بڑی احتیاط اور ذمہ داری کے ساتھ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ایسا ہونا ممکن نہیں ہے۔ یوں اصولی طور پر مذہب کا امکان بھی برقرار رہ جاتا ہے۔

اس خطبے میں اقبال مذہبی زندگی کو تین ادوار میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ پہلے دور کو اقبال نے ایمان کا، دوسرے کو فکر کا اور تیسرے کو معرفت کا دور قرار دیا ہے۔ فکری اعتبار سے اقبال کا دعویٰ یہ ہے کہ دورِ اوّل میں مذہب کیونکہ حسبِ حال ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ افراد یا اقوام اُسے بے چون و چرا تسلیم کر لیتی ہیں۔ اس کے لیے مذہب کی حکمت کو از

روئے عقل جانچنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دوسرے دور میں مابعد الطبعیات کی جستجو مذہب کے حوالے سے فکری یا منطقی اساس تلاش کرتی ہے اور تیسرا دور معرفت کا ہے کہ جس کے ترجمان صوفیاءقرار پاتے ہیں۔ اقبال کی طرف سے کی گئی اس تقسیم نے خود ان کے لیے بڑے مسائل پیدا کر دیے ہیں۔ وہ مذہب کو جب صوفیا کی اصطلاح کے طور پر استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد شخصی، ذاتی یا نجی باطنی مشاہدہ یا واردات ہوتی ہے۔ صوفی کی واردات حقیقتِ مطلق تک رسائی چاہتی ہے، اس کی ابتداء و انتہا یہی ہے۔ انسانی تمدن کے اجتماعی عملی پہلوؤں سے اِس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ یہاں یہ سوالات پیدا ہوتے ہیں کہ اقبال:

۔۔دورِ اول کی مذہبی حیثیت کو اُس کے حقیقی معنی میں دیکھتے ہیں؟ یا

۔۔دوسرے دور کی مابعد الطبعیاتی منطقیت پر مبنی مذہب کو مذہب سمجھتے ہیں؟

۔۔یا تصوف کو مذہب یا اسی متصوفانہ مذہب کو دورِ اول کے مذہب کی ایک شکل قرار دیتے ہیں؟

جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اسلام اپنے دورِ اول میں (حضور اکرم ﷺ اور خلفائے راشدین کا عہد) فکری اور عملی اعتبار سے اپنی بہترین صورت میں عالمِ انسان کی تاریخ میں محفوظ ہے۔ اسلام کی ہمہ گیر قبولیت کا بنیادی سبب اِس کی علمی اور عملی افادیت تھی۔ کم از کم اسلام ہرگز ایسا مذہب نہیں ہے کہ جس کے ابتدائی ماننے والے از روئے عقل اِس کے فکری پہلوؤں کے عرفان یا اِس میں چھپی حکمت سے ناآشنا تھے۔ اہل ایمان نے اِس مذہب کی بدولت عدل، انصاف، سماجی مساوات، انسانی حقوق کے شعور اور خیر کثیر کا صد ہا سال موثر ترین درس حاصل کیا۔ اِس کی تعلیمات محض حکم کا درجہ نہیں

رکھتی تھیں بلکہ اِس کی عملی زندگی میں افادیت نے تاریخ کے صفحات میں ایک نیا باب رقم کیا۔ تہذیبی اور تمدنی زندگی کا وہ کون سا پہلو تھا کہ جس میں اسلام کی سادہ تعلیمات نے حکمت کے درجے پر پہنچ کر رہنمائی کا فریضہ سرانجام نہ دیا ہو۔ یہ اسلام کی فکری اور منطقی اساس ہی تھی کہ جس کے باعث دیگر اقوام نے بھی اِسے ذریعۂ نجات جانا اور گروہ در گروہ اِس میں شمولیت کو اپنے لیے باعثِ افتخار سمجھا۔

اسلام میں اِس کی حکمت کا حقیقی سرچشمہ قرآن اور حدیث ہیں۔ یہ دونوں سرچشمے بذاتِ خود انسانی عقل اور فکر کو بروئے کار لانے کے داعی ہیں۔ یہ دونوں سرچشمے اپنی مخصوص تعلیمات کے بموجب اپنے اندر مابعدالطبیعیاتی دلائل اور براہین بھی رکھتے ہیں۔ ان بنیادوں پر اسلام کی حیثیت و تشخص صدیاں گزر جانے کے باوجود آج بھی برقرار ہے۔ لیکن ان اسلامی سرچشموں کے ساتھ ساتھ انھی سرچشموں سے متعلق جو مابعد الطبیعیاتی نظریات کی دیگر مختلف صورتیں مسلمانوں کی تاریخ میں سامنے آئی ہیں، اُن کا مطالعہ مسلمانوں کی عظیم فکری و فلسفیانہ روایت کے تحت علمی جستجو پر ضرور دلالت کرتا ہے تاہم تاریخ کا قاری آگاہ ہے کہ ان کی عملی افادیت کے مسلمانوں کی حیاتِ اجتماعی پر کیا اثرات مرتب ہوئے؟ ان کے نظری تضادات نے اسلام کے حقیقی فکری سرچشموں کے متوازی مختلف ادوار میں کِس کِس صورتِ احوال کو جنم دیا؟

جہاں تک مذہب کے امکان کی بات ہے تو ہماری اجتماعی زندگی کے اخلاقی پہلوؤں کے حوالے سے مذہب کے بنیادی سرچشمے ہی قابلِ ترجیح ہیں۔ اِن سے فیض رسانی کا عمل کبھی بھی نہیں رُکا لیکن جہاں تک تمدن کے سیاسی، سماجی، معاشی اور دیگر علاقائی، عالمی اور مقامی سطح پر وقوع پذیر تبدیلیوں کا معاملہ ہے تو حکمتِ عملی کے حوالے

سے اِس میں موجود تضاد اور تناقص پر قابو پانے کے لیے یا اِسے کم سے کم کرنے کے لیے ارتقاء پذیر انسانی علوم اور فنون کو بروئے کار لایا جاتا ہے۔ یہ علوم اور فنون خود اپنے محتسب اور ناقد بھی رہے ہیں۔ ہم جسے کائنات یا عالمِ خارجی ٹھہراتے ہیں، وہ عقل کی تاویل نہیں ہے بلکہ عقل کی عدم موجودگی میں بھی موجود ہے اور جسے وجودِ حقیقی کہا جاتا ہے وہ علامت یا محض نام نہیں ہے۔ اقبال اپنے فکری نظام میں جسے وہم تک سمجھنے میں کوئی عار محسوس نہیں کرتے۔ ہر حقیقی وجود اپنی خارجی ساخت کے ساتھ ساتھ اپنی داخلی ماہیت کا نظام بھی رکھتا ہے۔ یہ نظام اگر موجود نہ ہو تو ہر حقیقی وجود اپنی موجودیت کو بھی فنا کر بیٹھے۔ علم اِسی نظام کی تفہیم کا نام ہے اور فنون کے ذریعے اِسی علم اور اِسی کے امکان کو ایک نئی مادی حقیقت میں تبدیل کر دیا جاتا ہے۔

علم کی یہ خاص نوع کسی صوفیانہ تجربے یا واردات کا حاصل نہیں ہے۔ کیوں کہ اقبال صوفیانہ تجربے کے باطنی و روحانی ارتقا اور علم کے مادی ارتقا میں ایک واضح فرق رکھتے تھے۔ اقبال نے علم کی اِس آزاد اور خود مختار حیثیت پر خاص توجہ دینے اور حیاتِ اجتماعی میں اِس کی ضرورت و اہمیت اور وسیع ترین اثرات پر بحث کرنے کی بجائے اِسے نظر انداز کرتے ہوئے مادی وجود کی حقیقت کو صوفی کی نجی، انفرادی اور شخصی واردات میں منکشف ہونے کے یقین پر توجہ دی ہے اور یہ بھی اعتراف کر لیا ہے کہ فی زمانہ سلوک و عرفان کے جو طریقے ازمنۂ متوسط کے صوفیاء میں رائج تھے، اب اِس قسم کے افراد پیدا نہیں ہو رہے۔ یہاں اِس بات کی وضاحت بھی کرنی چاہیے تھی کہ اُن قدیم صوفیاء نے عالمِ خارجی کے متعلق تصورات کے علاوہ سائنسی اور فنی علوم کی کن کن شاخوں کو مرتب کیا؟ پھر خودی اپنی گہرائی میں جو معرفت حاصل کرتی ہے، (جسے اقبال نے مذہب کا

کمال بیان کیا ہے) وہ حیاتِ اجتماعی میں عالمِ مادی کی مختلف صورتوں کو کیسے زیروزبر کر سکتی ہے؟ اندرونِ ذات کے حیاتی تغیرات کو اقبال نے اِن معنوں میں علوم کی عقلی، مادی اور سائنسی حیثیت اور طریقہ کار سے الگ کر دیا ہے لیکن حیران کن بات یہ ہے کہ انہی تغیرات کے ذریعے وجودِ حقیقی کے راز کو بھی پا لیا جاتا ہے!!! مادی حقیقتوں کا سراغ سائنس کے علاوہ کسی علمی سرچشمے سے ممکن نہیں۔ اقبال اپنے فکری نظام کے تحت مادی وسائنسی علوم خصوصاً طبیعیات کی مخالفت جب کرتے ہیں تو اِس کی وجہ محض یہ ہے کہ مذہب کی عملی صورتیں جو کبھی دورِ اول میں تھیں، بعینہ باقی نہ رہیں، مابعد الطبیعیات تقلید پرستی کی ذیل میں چلی گئیں اور تیسرے دور کے صاحبانِ معرفت وعرفان اب ناپید ہو گئے۔ اقبال کو اب سامنا تھا تو مذہب کے مقابلے میں بڑی سرعت کے ساتھ ارتقاء پذیر جدید مغربی علوم کا۔ یہ علوم چونکہ اپنی بنیادی، ثانوی اور اعلیٰ سطح پر مذہب سے کوئی تعلق نہیں رکھتے اور نہ ہی اُسے موضوع بناتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کو اِن کی خوبیوں کے اعتراف کے باوجود اِن کی مذہبی بنیاد نہ ہونے کے باعث انہیں ایمان کی بربادی کا سبب سمجھ بیٹھے۔

> ''عہد حاضر کے تنقیدی فلسفوں اور علوم طبعیہ میں اختصاص نے انسان کی جو حالت کر رکھی ہے بڑی ناگفتہ بہ ہے۔ اِس کے فلسفۂ فطرت نے تو بے شک اِسے یہ صلاحیت بخشی کہ قوائے فطرت کی تسخیر کرے لیکن مستقبل میں اُس کے ایمان اور اعتماد کی دولت چھین کر''۔ (288)

اِس بات کو تو وِل ڈیورانٹ نے بھی اپنی کتاب "RENAISSANCE" میں تسلیم کیا ہے کہ کائنات میں انسانی ترقی کے لیے عقاید اور ایمان کی قربانی کے سوا چارہ

نہیں ہے لیکن مسئلہ یہ ہے کہ عقاید کی وہ کون سی صورتیں اور ایمان کی وہ کون سی حالتیں اور تصورات ہیں کہ جن کو ترک کیے بغیر انسانی بقا کو درپیش مسائل سے نبرد آزما ہونا ممکن نہیں ہے؟ پھر یہ سوال بھی اہم ہے کہ کیا واقعی ایسا ہوا ہے کہ علومِ جدید اور اُن کی تحصیل نے مذہب یا عقاید کی جگہ لے لی ہے؟ کیا واقعی مذہب یا ایمان کو اِن سے کوئی خطرہ لاحق ہے؟ اقبال جب اِن باتوں کا جواب ہاں میں دیتے ہیں تو اِس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال جس رجعت کی طرف میلان رکھتے ہیں، اُس میں وہ ایسی گنجائش بھی محسوس کرتے ہیں کہ انسانیت کے وہ تمام جملہ مسائل کہ جن کے حل کی تدبیر جدید علوم کر رہے ہیں، مذہب اُن کا حل پیش کر سکتا ہے لیکن کیا مذہب کے موضوعات میں اِن علوم کے تخصیصی مطالعے شامل ہیں؟

اقبال نے مذہب اور جدید علوم میں تفریق کے حوالے سے ایک خود ساختہ اور بلا جواز نظریہ گھڑ رکھا ہے، اُن کے نزدیک جدید علوم و فنون ضمیر، روح اور باطن کے دشمن ہیں اور مذہب انہیں زندہ رکھتا ہے:

> ''حاصلِ کلام یہ ہے کہ عصرِ حاضر کی ذہنی سرگرمیوں سے جو نتائج مرتب ہوئے اُن کے زیرِ اثر انسان کی روح مُردہ ہو چکی ہے یعنی وہ اپنے ضمیر اور باطن سے ہاتھ دھو بیٹھا ہے۔ خیالات اور تصورات کی جہت سے دیکھیے تو اِس کا وجود خود اپنی ذات سے متصادم ہے، سیاسی اعتبار سے نظر ڈالیے تو افراد افراد سے۔ اِس میں اتنی سکت ہی نہیں کہ اپنی بے رحم انانیت اور ناقابلِ تسکین جوعِ زر پر قابو حاصل کر سکے۔ یہ باتیں ہیں جن کے زیرِ اثر زندگی کے اعلیٰ مراتب کے لیے اِس کی جدوجہد بتدریج ختم ہو رہی ہے، بلکہ یہ کہنا

> چاہیے کہ وہ درحقیقت زندگی ہی سے اُکتا چکا ہے۔ اِس کی نظر حقائق پر ہے
> یعنی حواس کے اُس سرچشمے پر جو اُس کی آنکھوں کے سامنے ہے، لہٰذا اِس کا
> تعلق اپنے اعماقِ وجود سے منقطع ہو چکا ہے''۔ (289)

اس اقتباس میں اٹھائے گئے پہلے مسئلے کا جائزہ لیں تو پتہ چلتا ہے کہ انسانی روح کی تسکین سے مراد عموماً قلبی تشفی اور آسودگی لی جاتی ہے۔ اس حوالے سے مذہب اطمینانِ قلب کا بہترین وسیلہ ہے لیکن انسانی و دنیاوی معاملات میں زندگی کی تہہ در تہہ حقیقتوں، معروضی سچائیوں اور بندھنوں کی موجودگی میں کچھ اور بھی درکار رہتا ہے کہ جس کا تعلق انسانی خدمات کے دیگر عملی شعبوں کے ساتھ براہِ راست ہوتا ہے۔ مادی علوم کی جملہ انسانی خدمات کو اگر انسانی ارتقاء کی تاریخ سے نکال باہر کر دیا جائے تو حیاتِ اجتماعی ہمیں ایک خوفناک بحران کا شکار دکھائی دے گی۔ کائنات کے متوازی انسانی تمدن کی تشکیل میں اِن علوم نے کلیدی کردار ادا کیا ہے۔ اِس تمدن میں بے پناہ مسائل اور پریشانیاں موجود رہی ہیں اور اب بھی ہیں لیکن اِن مسائل کا خاتمہ بھی مادی علوم ہی کی بنیاد پر کیا جا رہا ہے۔ اِس میں ناکامیوں کی اگر کوئی تاریخ موجود ہے تو کامیابیوں کی بھی ایک طویل تاریخ موجود ہے۔ حیات و کائنات کے سربستہ رازوں سے آگاہی کا واحد، موثر اور قابلِ فہم وسیلہ یہی مادی علوم ہیں۔ یہ علوم انسانی ریکارڈ یا دستاویزات کی صورت میں موجود رہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مزید تحقیق اِن میں موجود خامیوں اور نتائج کی خاص سطحوں کو موجودہ اور آئندہ نسلیں مسلسل نئے نئے زاویوں سے دیکھتی اور پرکھتی رہتی ہیں۔ یہ علوم چونکہ حیات و کائنات سے متعلق اُٹھنے والے سوالات کے جوابات فراہم کرنے میں عملی سطح پر معاونت کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مذکورہ علوم انسانی قلب و ذہن

کو آسودہ حال بھی بناتے ہیں۔ وگرنہ یہ سوالات قلبِ انسانی پر مسلسل تازیانے برساتے رہتے۔

مذکورہ اقتباس کے دوسرے اہم مسئلے کی طرف رجوع کرنے سے قبل یہ یقین کرنا ضروری ہے کہ مادی علوم قطعیت کا دعویدار نہیں ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ اِن علوم سے متعلق نظریاتی تصادم حقائق کی مختلف جہتوں کو اُبھارنے میں مددگار ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک سیاسی اعتبار سے اِن علوم پر دسترس کے باعث انسانوں میں تصادم رونما ہوا۔ لیکن اس بنیاد پر علوم کی مخالفت نہیں کی جاسکتی۔ ہوس زر میں مبتلا کسی قوم کی سیاسی و معاشی ترجیحات کیا ہیں؟ اِن کا تعین سائنس بطور ایک علم کے ہرگز نہیں کرتی۔ مذکورہ مادی علوم پورے عالمِ انسان کے لیے یکساں معیارات اور طریقہ ہائے کار رکھتے ہیں۔ سیاسی اور معاشی مسابقت کا ان علوم کی عالمی سطح پر ارتقاء پذیر مبادیات سے اِس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ جو اقوام یا افراد اقبال کے نزدیک زندگی سے اُکتا چکے ہیں، انھیں عصرِ حاضر کی تاریخ یہ درس دے رہی ہے کہ وہ اِن علوم پر دسترس کو اپنے سماجی نظام میں زیادہ سے زیادہ موثر اور قابلِ عمل بنائیں۔ یہ علوم ذرائع پیداوار کی نئی نئی صورتوں کو ضرور اُبھارتے ہیں لیکن انہیں قومی تقاضوں کے ہم آہنگ بنانا مذکورہ علوم کی بجائے خود اقوم کی سیاسی وسماجی ذمہ داری ہے۔

مذکورہ اقتباس کے حوالے سے تیسری بات یہ ہے کہ کسی بھی نوع کے سائنسی منہاج کو ہم اعماقِ وجود کی کسی تحریک سے جُدا کیسے کر سکتے ہیں؟ آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے اقبال کے زاویہ نگاہ سے تو اُسے اُس پر اکتفا کر لینا چاہئے لیکن ایسا ہرگز نہیں ہوتا۔ سامنے کے حقائق وجود کی بند کھڑکیوں کو کھولنے کی تحریک پیدا کر دیتے ہیں، وجود اپنی گہرائیوں

میں اِن حقائق سے آ گاہی کی شدید خواہش بھی رکھتا ہے یہی وجہ ہے کہ وجود اپنی اِس خاص حالت اور کیفیت کے باعث اپنی تشفی کے لیے کسی مادی سرگرمی کو عمل میں لاتا ہے اور پھر اِسی عمل کے باعث کسی حقیقت کی نفی یا اثبات پر قدرت حاصل کرتا ہے۔ یوں وجود کائنات میں موجود کسی کائناتی حقیقت کو اپنی مادی سرگرمی کے بموجب اپنا خاص زاویہ عطا کرتا ہے، یہ وجود کی اپنی تلاش کردہ حقیقت ہوتی ہے۔ وجود ہی مادی حقائق پر تدبر کرتا ہے، یہ تدبر امکانات کی نئی دنیاؤں پر نگاہ بھی رکھتا ہے پس یہ سطحی بھی نہیں رہتا۔ کسی صوفی کی روحانی واردات سے اِس کا معاملہ بالکل الگ تھلگ ہے۔ اِس کی اپنی معنویت، اپنا جواز اور اپنی افادیت ہے۔

اقبال یہ سمجھتے ہیں کہ علومِ جدید کی ترویج کے باعث ساری دنیا کو بے پناہ مسائل کا سامنا ہے۔ اِس کی بنیادی وجہ اقبال یہ قرار دیتے ہیں کہ اِن علوم نے چونکہ مذہب کی جگہ اپنی خاص راجدھانی قائم کر لی ہے اور چونکہ انسان نے اِنہی علوم میں اپنی زندگی کے مسائل کا حل ڈھونڈنے کی کوشش کی ہے یہی وجہ ہے کہ روحانی طاقت کے مخفی سرچشمے منظرِ عام پر نہ آنے کے باعث انسان کا باطن مردہ ہو چکا ہے۔ وہ عالمی انسانی تمدن کو بے حس سمجھتے ہیں، اُن کا خیال ہے کہ جمہوریت پسند وطنیت اور لادین اشتراکیت نے نفرت، بدگمانی اور غم و غصے پر اُکسایا ہے۔ لیکن اقبال نے اِن تمام امور کے حوالے سے سرمایہ داری نظام کے تحت ابھرنے والے نوآبادیاتی عہد کی سیاسی وجوہات اور اُن کے عالمی سطح پر پیدا ہونے والے اثرات سے بحث نہیں کی اگر وہ اِس جانب رجوع کرتے تو یقیناً وہ اِس بارے میں کوئی سیاسی نظریہ پیش کرتے لیکن اُنہوں نے علومِ جدیدہ اور جدید عالمی سیاسی رجحانات کے تناظر کو محض مذہب سے دوری کے نتائج کے

طور پر پیش کر دیا ہے لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ اِس مقام پر بھی اقبال نے مذہب کے حوالے سے تصوف ہی کو مذہب کا مترادف قرار دیتے ہوئے طبیعیات کی سطح سے آگے اور عقل وخرد کی گرفت سے باہر صوفیانہ واردات کے امکانات کو مسائل کا حل قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

> ''مانا کہ اِس قسم کے مشاہدات یعنی مذہبی احوال و واردات کی صورت میں ابتدأ عضوی طور پر کچھ اختلال رونما ہو جاتا ہے لیکن اِس میں مضائقہ ہی کیا ہے''۔ (294)

آگے چل کر سائنسی منہاج کی دُشواریوں کے مقابلے میں صاحبِ مشاہدہ صوفیاء کے اندازِ تفکر پر روشنی یوں ڈالی ہے:

> ''گویا بشریات کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہاں تک ہم انسانوں کے نظمِ اجتماعی کا تعلق ہے مہتوسین (علمِ نفسیات کی رو سے ذہنی امراض میں مُبتلا افراد) کی بدولت وقت کی بڑی کفایت ہوتی ہے۔ وہ حقائق کی صف بندی یا اُن کے اسباب وعلل کی تحقیق نہیں کرتے۔ ان کی نگاہیں زندگی اور حرکت پر ہوتی ہیں، کیونکہ وہ چاہتے ہیں کہ انسانی سیرت و کردار نئے نئے سانچوں میں ڈھال دیں۔'' (395)

اِس حوالے سے اقبال اپنے جہانِ امکان کو مزید وسعت دیتے ہوئے ایک جگہ مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> ''ممکن ہے نفسیات جن افراد کو بظاہر دماغی مریض (مقہوس / PSYCHOPATH) تصور کرتی ہے اُن میں فی الواقع کوئی ایسی ہستی بھی

> نکل آئے جسے عقل وفکر سے غیر معمولی بہرہ ملا ہوا ور جو اِس قسم کا کوئی طریق وضع کر سکے (سائنس منہاج کے برعکس)۔ ہمارے نزدیک یہ امتزاج غیر ممکن نہیں''۔(301)

اقبال کے نزدیک ہم لوگ اِس قسم کے مشاہدات اور تجربات سے محروم ہیں ہمیں چاہیے کہ ہم بھی کسی ایسے منہاج کی تحقیق کریں۔ اُن کے نزدیک یہ بھی خارجی حقائق کے ادراک کی اپنے مقاصد کے اعتبار سے اعلیٰ ترین شکل ہے۔ چنانچہ یونگ کو اُنھوں نے اِس حوالے سے استعمال کرنے کی کوشش کی ہے کہ اُس کے خیال میں عہد حاضر کا انسان ابھی تک یہ بھی نہیں سمجھ سکا کہ اُس کا منشا و مدعا فی الحقیقت کیا ہے؟ چودھویں صدی عیسوی کے لگ بھگ سے لے کر اقبال کے عہد تک کی جدید تاریخ میں انسان نے اپنے تجربات، مشاہدات سماجی و سائنسی علوم، ٹیکنالوجی، فنونِ لطیفہ، ادب، فلسفہ اور زندگی کے تمام شعبوں میں جو انقلابات برپا کیے ہیں، حیرت ہوتی ہے، اقبال نے اُسے بے مقصد اور بے توقیر سمجھا ہے۔ مذہبی یا صوفیانہ منہاج ہی اگر عالمِ انسان کے دُکھوں کا واحد مداوا ہوتا تو اِن انقلابات کے حصول کے لیے کروڑہا نابغہ دماغوں اور اُن کے ہُنر مند ہاتھوں کی حاجت ہی نہ رہتی۔ لہٰذا ہم یہ بات بڑے وثوق اور اعتماد سے کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کو محض تصورات سے دلچسپی ہے۔ وہ تصور جو کسی مادی سرگرمی میں ظہور پذیر ہوتا ہے لامحالہ انسانی تمدن کا حصہ بن جاتا ہے اور حیاتِ اجتماعی کے حوالے سے اپنے مقاصد کے پیشِ نظر تہذیب کو معیارات بھی فراہم کرتا ہے۔ اِس کے برعکس تصورِ محض فرد کی ذہنی کیفیت یا حالت کو تو کچھ وقت کے لیے بدل سکتا ہے لیکن حیات و کائنات

کے معروضی حقائق کی دنیا کو تبدیل کر دینا اِس کے اختیار میں نہیں ہوتا۔ مادی، سائنسی یا عملی منہاج ہی تبدیلی کا واحد اور کڑا معیار ہے۔ انسانی تاریخ ہزار ہا سالوں سے ارتقاء پذیر ہے تو اِسی معیار کے تابع ہے۔ صوفیانہ واردات نیٹشے کی ہو یا شیخ احمد سرھندی کی وہ اِس معیار اور طریقہ کار سے بالکل الگ ہے۔ لہٰذا مقاصد کے اعتبار سے اِن دونوں کے نتائج کو ہم آہنگ سمجھنا اقبال کا دوسرا مغالطہ ہے۔ صوفی کی درگاہ اور تجربہ گاہ میں جو فرق ہے وہی فرق سائنس اور صوفیانہ مسلک میں بھی ہے۔ ''انسان کی بھلائی'' کا دعویٰ تو دونوں کے ہاں ہے لیکن تصور کی سطح پر جب کہ دوسرا حقیقت کی۔ ایک اپنی ذات کی پنہائیوں کا تماشائی کا تماشائی بنا رہتا ہے اور دوسرا مادی سرگرمی کو تمدن کا حصہ بنا دیتا ہے۔

اِس خطبے میں اقبال نے مذہب کے امکان کو تصوف کے دائرے میں دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔ حالانکہ اُنہیں خود بھی اِس بات کا ادراک تھا کہ تصوف کی روایت عصرِ حاضر تک آتے آتے بنیادوں میں بہت کمزور ہو چکی تھی اور علم تصوف عہد جدید کے سوالوں کے جوابات دینے سے قاصر ہو چکا تھا۔ نتیجتاً اس کے طریقہ کار کی جگہ مکمل طور پر جدید علوم اور اُن کی عملی جہتیں لے چکی تھیں۔ سائنسی منہاج کی ترویج و ترقی نے عالمی سطح پر جو تہذیبی تبدیلیاں پیدا کیں، اُن کے پیشِ نظر صوفیانہ منہاج کمزور سے کمزور تر ہوتا چلا گیا۔ تاہم اب بھی جہاں کہیں پس ماندہ معاشرت کی باقیات موجود ہیں سائنسی منہاج وہاں کمزور ہے۔

''کیا مذہب کا امکان ہے؟'' کے سوال کے تحت جہاں تک مذہب اسلام کا

تعلق ہے تو مذہب اپنے معروف معنوں میں حقوق اللہ اور حقوق العباد کے حوالے سے واضح اور قابلِ عمل تعلیمات کے باعث آج بھی مسلمانوں کی پہلی اور لازمی ترجیح ہے۔ دیگر مذاہب کی صورت کوئی بھی رہی ہو، لیکن اسلام مسلمانوں کی سیاسی، سماجی، معاشی، مادی اور تمدنی ترقی میں کبھی حارج نہیں ہوا بلکہ اِس کی تعلیمات تو دنیا کو آخرت کی کھیتی قرار دیتے ہوئے، دنیا میں انسان کو خیر اور بھلائی کے کاموں اور کائنات پر غور وفکر کی دعوت دیتی ہیں۔ اس مذہب کی اِس دعوت سے انکار زندگی سے انکار ہے۔ افسوس اقبال نے اِس دعوت کے عالمگیر پیغام کو صوفی کی انفرادی واردات میں گُم کر دیا۔

خطباتِ اقبال میں پیش کیے گئے تصورات کی تشکیل جدید کے لیے اقبال نے جدید سائنسی علوم کو اساس بنانے کی بجائے ان کے طریقہ کار یا منہاج کے برعکس یا متوازی باطنی علم کی صوفیانہ واردات کو حالاتِ حاضرہ کے مسائل اور طبائع کے پیشِ نظر ایک نیا منہاج دینے کی خواہش کا اظہار کیا ہے لیکن یہ خواہش یقیناً تمام خطبات میں موجود ہے۔ تاہم اِس کا طریقہ کار وضع کرنے میں اقبال اپنے آپ کو بڑی حد تک بے دست و پا محسوس کرتے ہیں۔ یہاں اقبال نے جن صوفیاء کے حوالے اور احوال بیان کیے ہیں، اُن کے باعث موضوع پر موثر گرفت کی بجائے خود اقبال کے لیے مزید مسائل پیدا ہوئے ہیں اور خود اقبال نے کئی مواقع پر اِس حوالے سے وضاحت کرنے سے اپنے آپ کو معذور بیان کیا ہے۔ مذہب کی ظاہری تعلیمات کہ جن کا تعلق انسانی زندگی کے معاملات سے ہے اور جس کے باعث معاشرہ اجتماعی سطح پر نتائج منظر عام پر لا سکتا ہے، اقبال نے اُس پر بحث کرنے کی بجائے صوفیانہ واردات یا احوال کے ذریعے کسی منہاج

کے انکشاف پر زور دیا ہے۔ پس جب تک کسی صاحب مشاہدات سے ایسا کوئی طریقہ منکشف نہیں ہو جاتا اقبال کی تشکیلِ جدید کی خواہش بھی اِس کی کوئی عملی صورت سامنے نہیں لا سکتی۔ اِس حوالے سے دیکھا جائے تو اقبال نے تشکیلِ جدید کی اصطلاح کو بغیر کسی موثر جواز کے پیش کر دیا ہے۔ اقبال نے تصوف کی قدامت پسند روایت سے رجوع کیا ہے اور اپنی نظریاتی تفہیم میں جدید مادی علوم کی ہمہ جہتی کو رد کرتے ہوئے خودی کی باطنی دریافتوں پر اپنے یقینِ کامل کا اظہار کیا ہے۔ انھوں نے اپنے خطبات میں مذہب کی قدامت پسند روایت ہی کی جدید زبان میں وکالت کو تشکیل جدید کا نام دے دیا۔ انسانی تمدن میں فکری اعتبار سے تشکیلِ جدید کا بُنیادی سرچشمہ جدید سائنسی اور عمرانی علوم ہیں، جس کا اثبات عالم انسان کی اِن علوم میں بغیر کسی نسلی، گروہی، جنسی، علاقائی یا مذہبی امتیاز کے ترویج و ترقی کے اقدامات ہیں۔

حوالہ کتاب:

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ڈاکٹر علامہ محمد اقبال، مترجم سید نذیر نیازی، ادارہ ثقافت اسلامیہ، بار دوم 1982، لاہور